

مصطلح الأدب الإسلامي

د. مرزوق بن صنيطان بن تنباك

إن الأدب هو القاسم المشترك للفنون والعلوم في الحياة وهو النشاط البشري الأطول عمراً والأكثر تشعباً في موضوعاته فقد عرف الناس الإغريق بالأدب، وبه أيضاً عرفوا الرومان والفرس والهنود الأولين والعرب الجاهليين والإسلاميين، وهو في حقيقته تجربة إنسانية عامة لم يستأثر به موطن دون آخر ولا يختص به شعب دون شعب، ولا تحويه معارف أمة من الأمم وتخلو منه غيرها، وهو أوسع العلوم البشرية احتمالاً لتفاوت التفسير. والأدب يشكل روح الفردية المبدعة الخلاقة ويتفاعل بصفته وجداناً مع تجارب أخرى يلتقي بعضها ويتعارض بعضها الآخر، ومن الالتقاء والتعارض تتحدد لدى الأمة تيارات أدبية فيها دلائل الخير ونوازع النفس الأمارة بالسوء، وفيها أحداث الحياة كما يعيشها الأديب أو كما يتصورها، فيكون الأدب عندئذ مرآة تعكس عادات المجتمع وترتب علاقاته



وخصوماته، فتقرأ فيه تجربة الأديب في السطور التي ترسمها الأحداث لا السطور التي تريد أن يكتبها. وإذا كان هذا الكلام ينطبق على جنس الأدب الإنساني كله فإن الذي يعنينا منه هو الأدب العربي والإسلامي. وقد أصابها في هذا العصر ما أصاب جوانب حياتنا كلها من اختبار عنيف لقيمة ما لدينا من موروث ثقافي كثير متراكم أفرزته حقبة من القوة والكمال وسيادة الأرض المعمورة، وحقبة أخرى من الهزائم والضعف والتخلف، وكان الأدب العربي الإسلامي في كلا الحالين حال القوة وحال الضعف والتبعية الثقافية يترجم الواقع الاجتماعي والسياسي ويصور موج الحياة الصاخبة ومتناقضات طبائع البشر وميول الأفراد وخطرات النفوس ولمحات الأفئدة. كان عند بعض الأدباء أو في بعض أدهم يسجل مكارم الأخلاق ويبحث على فضائل الأعمال ويهذب النفوس من أوضاع المادة وينقي الطباع من تلون العادات المردولة والسلوك المرفوض، وكان عند بعضهم أو في بعض أدهم يميل إلى المجنون والزندقة ويتحلل من الأخلاق ويعبث بقيم المجتمع وينال من عقائده وموروثاته. كان هذا حال الأدب في ماضينا كله، والشعر في حضارتنا هو الأدب وكان علماءنا ونقادنا يتعاملون معه على أساس كلي يفند الجزئيات ويرفض صور الانحراف والزندقة والكفر عندما تظهر على لسان شاعر أو في أبيات من شعره.

مع ذلك يؤمنون بشمولية الأدب حتى يبقى باباً مفتوحاً للإبداع ويبقى الشعر والشاعر في دائرة الإسلام فلا يغلق الباب في وجه شعره ولا يطرد من حظيرة الواسعة ولا أظن ذلك كان إبقاءً على الشاعر المنحرف أو الماخن ولا رحمة به لكنه إبقاء على الأدب وَصْنٌ به أن تتوزعه الآراء وتغزق جمعه الأهواء.

هذا في الماضي البعيد أما في الحاضر فقد شجع واقع المسلمين بعامة والعرب

بخاصة على طرح أسئلة كثيرة حول مصيرنا الثقافي ومستقبلنا المعرفي، وقدرتنا على الصمود أمام التحدي الكبير الذي تضعه على كاهل الأمة الإسلامية حضارة الغرب اليوم وهي حضارة قوية في هذا الوقت مهيمنة سيطرة تامة بوسائل التأثير الكبرى حتى أصبحت الأمم والشعوب في الشرق كله تفتت على فتات موائدها في شؤون الحياة عامة والأدب جزء مهم من هذه الشؤون وأمام هذه المسلمة أثار الغير على الثقافة الإسلامية والأدب منها تساؤلات مملوءة بالخوف والترقب والشعور بالخطر الداهم الذي تحيطنا به، وكانت نتيجة التساؤلات المطروحة محكومة بحتمية القدرة الطاغية وواقعة تحت تأثيرها المباشر، فشكلت الإجابة أو الإجابات تشكيلاً لا يستطيع الانطلاق بعيداً عن جاذبية المؤثر الأقوى. ولهذا تضاعف الأصل في أعمالنا الحاضرة وأفعالنا حتى انعدم أو كاد، وقوي في مقابل انعدام الأصالة رد الفعل غير الواعي، وحدث التجاوب غير الإرادي مع ما تدفعنا إليه القوة. فكنا نتعامل تلقائياً مع هيمنتها ونتجاوب مع حتميتها تجاوباً منساقاً معها ومنجذباً إليها. وإن كان في ظاهره مختلفاً عنها ومعارضاً لها.

ومن ردود الأفعال هذه ما بدأ يظهر من حديث عن أدب إسلامي ومنهجية إسلامية له وقيام الدراسات الشكلية ونشر عدد طيب منها تضمنت تصوراً لما يقصد بالأدب الإسلامي وحاول المشاركون في هذه الأعمال أن يضعوا تعريفاً للأدب الجديد وأن يبينوا في بعض أطروحاتهم الدوافع إلى ضرورة إيجاد منهج يحدد للأديب المسلم طريقاً يسلكه ويستبعد من لا يلتزم بالمنهج المقترح للأدب. وهذا المنهج يتكئ على التراث ويهتم بتأطير رؤية للمستقبل تقوم في أساسها على استقراء سريع للمتغيرات التي يعيشها المثقفون الملتزمون بالرؤى التراثية، وإن كانوا لا يزالون يبحثون في مشروعاتهم عن رؤية مستقبلية لم تؤكد سلامة الطريق الذي يحاولون سلوكه ولم تتضح معالم السير فيه فكان الحوار

والتنظير مطلبًا لأولى الدراسات التي تبحث عن مهمته كما جاء في النص الآتي :
« إن هذا الكتاب دعوة إلى التنظير وإلى حوار يسبق التنظير حول عدد من
المفاهيم الأساسية والفرعية في ميدان الأدب وذلك لإبراز الرؤية الإسلامية
للأدب وتفصيل الحديث في مهمته وصياغة الأصول الأولى للمقاييس والقواعد
التي يأخذ بها الأدباء والنقاد والدارسون»^(١).

ولا شك أن الدعوة إلى الحوار هي ما يجب أن يكون، وهو أمر في غاية الأهمية
لأن الحوار لا يعني طلب الموافقة الصامتة بل المناقشة وطرح الرأي الآخر حتى
تكتمل وجهات النظر ثم الاتفاق على أفضلها، وقد شكا دعاة البحث عن
مصطلح جديد للأدب من أن هذا الحوار الذي طلبوه لم يتم مع الأسف ويغيب
الرأي المحاور كما زعم النص الآتي : « إن صح أن نعد ما أصدره دعاة الأدب
الإسلامي جزءاً من الحوار فإن محاورهم في الطرف الآخر تشاغلوهم عما كتبوه أو
لنقل واجهوهم بصمت السطور. وأما المجالس وقاعات الجامعات فقد استمر
فيها الحوار الشفهي همساً حيناً وعالياً حيناً آخر، ولا شك أن الحوار المكتوب
أكثر موضوعية من أحاديث المجالس وأقدر على البحث في التفاصيل
والكشف عن الثغرات وأقرب إلى النقد المنهجي عادة، وهو الذي يؤصل
الظواهر ويحكم بصدق الدعوات أو بطلانها»^(٢).

ولعل هذه الدعوة التي لم يستجب لها أحد كما يقول الكاتب تجعل الباحث
يتجرباً في طرح وجهة نظر تقوم على أساس الإسلام وإجماع الأمة في الماضي على
صورة للأدب واحدة ومنهج غير متعدد مضت عليه أجيال الأمة .

لكن قبل أن يدخل البحث في مناقشة فكرة تصنيف الأدب إلى أدب إسلامي
وأدب أخرى سنعرف أسماءها بعد قليل لا بد من التوطئة والالتفات إلى تاريخنا
الذي مضى عليه بعد ظهور الإسلام خمسة عشر قرناً . ثم الإشارة إلى جهود

نقادنا المسلمين الذين درسوا الأدب العربي الجاهلي ونظروا فيه ثم درسوا الأدب الإسلامي أيضًا، والبحث عما إذا كانت قد واجهتهم في العصور الإسلامية الماضية معضلة تحل بعض الشعراء من مثاليات الإسلام، كما تواجهنا اليوم، والاستئناس بأرائهم إن كان ثمة رأي لهم وبعد ذلك سيخلص الأمر إلى مناقشة الدعوة إلى مصطلح الأدب الإسلامي الجديد ومنهجية الرؤية المستقبلية له.

النقد القديم :

لقد واجه الأدب العربي الذي كان الشعر عموده تحديًا عظيمًا منذ نزل القرآن على محمد ﷺ، فأوقع بيانه المعجز ولغته التي بهرت السامعين، العرب في حيرة من أمرهم وفزعوا إلى موروثهم المعرفي وكان الشعر أظهر ذلك في أذهانهم وأقوى معارفهم تأثيرًا في أحاسيسهم فأعلنوا أن القرآن شعر وأن النبي شاعر. ﴿بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾ (٣) ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا إِلَهِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ (٤) ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرِصُّ بِهِ رِبَّ الْمُنُونِ﴾ (٥) فجاء الرد على ما زعموا في قوله تعالى : ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (٦)، كما زعموا أنه روائي قاص ينقل إليهم القصص والخرافات ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (٧) فكان الرد على هذه التهم جميعها النفي القاطع أن يكون القرآن شعرًا أو أن يكون النبي شاعرًا أو قاصًا. وهنا أصاب الشعر أول تمريض وتوجهت أذهان العرب المسلمين للريبة فيه عند نزول هذه الآيات.

إلا أن نفي صفة الشعر عن القرآن والشاعر عن النبي لم يكن استنقاصًا للشعر والشاعر، ولكنه وضعًا للحقيقة في موضعها، وتسمية الأشياء بأسمائها وبعد ذلك بقليل احتاج النبي لسلاح الشعر، واحتاج الإسلام إليه أيضًا، فجاء الشعر سلاحًا يدافع عن مبادئ الإسلام، وأخذ مكانته الصحيحة في نفوس

الناس . ولا شك أن الشعر هو المؤثر الأقوى بعد القرآن والسنة في شرح العواطف والتعبير عن خلجات الأنفس وخفايا الأفئدة ، فامتد امتداد الأرض التي عرفت الإسلام وأهله ، وأشرق معها إشراق الشمس . وبدأت مشروعيته عندما جاء الحكم العادل له « إنما الشعر كلام مؤلف فيها وافق الحق منه فهو حسن وما لم يوافق فلا خير فيه »^(٨) . وكذلك قول عائشة : الشعر فيه كلام حسن وقبيح فخذ الحسن واترك القبيح »^(٩) . وثبت إعجاب النبي بشعر النابغة الجعدي عندما أنشده :

عَلَوْنَا السَّمَاءَ عِفَّةً وَتَكَرُّمًا وَإِنَّا لَنَرُجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرًا
فسأله : أين المظهر؟ فكان جوابه طبقاً لأدب المحدث اللبق : الجنة بك يا رسول الله . وعندما وصل قوله :

فَلَا خَيْرَ فِي جِلْمٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ بِوَادِرٍ تَحْمِي صَفْوَهُ أَنْ يَكْذُرَا
وَلَا خَيْرَ فِي جَهْلٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ خَلِيمٌ إِذَا مَا أَوْرَدَ الْأَمْرَ أَضْدُرَا

قال له : لا يفضض الله فاك^(١٠) ، متفاعلاً معه وجدانياً . إلا أنه ليس من الممكن ضبط خواطر كل الشعراء وتحييلاتهم على المنهج الديني المقبول فكان لشطحاتهم وخروجهم على المؤلف أثر أحسه الناس في صدر الإسلام . وكان عمر رضي الله عنه من أقدر الناس على إدراك التغير الاجتماعي الحادث الذي أخذ ينمو بسرعة مذهلة ، والشعراء أول المتأثرين بهذا التغير إذ وقف عمر من شعرهم موقف الإصلاح محاولاً تعديل منهج الشعر إن استطاع ، مبيناً المقبول منه والمرفوض . وقد سمع مطلع قصيدة عبد بني الحسحاس :

عَمِيرَةٌ وَدَّعَ أَنْ تَجْهَرَتْ عَادِيَسَا كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيَا
وكان يعلم من شعره غير ذلك ، فقال : لو قلت شعرك كله مثل هذا

لأجرتك عليه^(١١)، ولم يجد عمر بن الخطاب أصدق على وصف أخلاق رسول الله من قول زهير بن أبي سلمى في ممدوحه وهو جاهلي:

وَلَأَنْتَ تَقْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَقْرِي
وَالسُّرُّ دُونَ الْفَاحِشَاتِ وَمَا يَلْقَاكَ دُونَ الْخَيْرِ مِنْ سِرٍّ^(١٢)

فقال: ذاك رسول الله ﷺ.

وسمع قوله في هرم:

قَوْمُ أَبْوْهُمْ سِنَانٌ حِينَنَ تَنْسِبُهُمْ طَابُوا وَطَابَ مِنَ الْأَفْلَازِ مَا وَلَدُوا

فقال ما أحب إليّ لو كان هذا الشعر في أهل بيت رسول الله^(١٣).

وقال لبعض ولد هرم: أنشدني بعض مدح زهير أباك فأنشده، فقال عمر: إن كان ليحسن فيكم القول. قال: ونحن والله إن كنا لنحسن له العطاء. فقال: ذهب ما أعطيتموه وبقي ما أعطاكم. وفي رواية أنه قال لابن زهير: ما فعلت الحلل التي كساها هرم أباك؟ قال: أبلاها الدهر. قال: لكن الحلل التي كساها أبوك هرمًا لم يبلها الدهر^(١٤).

وجمع للحطيطية بين العقوبة والجزاء وحاول أن يردعه عن مذهبه الذي يخالف سماحة الإسلام، وحذر الشعراء من التعرض لما يخذش الكرامة وينال من الأعراس.

ولكن الشعراء أو بعضًا منهم لم يسدروا إبهاءات عمر بل غلب عليهم شيطانهم وأهواء نفوسهم. فاضطروهم الخليفة إلى أن يسلكوا مسلكًا يدرأ عنهم الحد عند ذلك لجأوا إلى الرمز والكناية حتى لا يخرجوا عن عزمة أمير المؤمنين فجعل بعضهم صاحبه شجرة من السرح ييشها ما في نفسه^(١٥) ويتغزل بها تغزل العاشق الوهاني:

سَقَى السَّحْبَةُ الْمَحَلَّالَ وَالْأُبْطَحَ الَّذِي
عَلَا النَّبْتُ حَتَّى طَالَ أَفْنَانُهَا الْعُلَا
فَيَا طِيبَ رِيَاهَا وَيَا بَرْدَ ظِلِّهَا
وَقُلْنَا إِنَّا عَلَّلْتُ نَفْسِي بِسَرْحَةٍ
حَمَى ظِلِّهَا شُكْرَ الْخَلِيفَةِ خَائِفُ
فَلَا الظِّلُّ مِنْهَا بِالضَّحَى تَسْتَطِيعُهُ
فَمَا وَجَدْتُ مُشْنَقِي أُصِيبَ فُؤَادُهُ
بِأَكْثَرِ مِنْ وَجْدِي عَلَى ظِلِّ سَرْحَةٍ
بِهِ الشَّرِيُّ، غَيْثٌ مُذْجِنٌ وَبُرُوقُ
وَفِي الْمَاءِ أَضْلٌ نَابِتٌ وَعُرُوقُ
إِذَا حَانَ مِنْ حَامِي النَّهَارِ وَدُوقُ
مِنَ السَّرْحِ مَسْدُودٌ عَلَيَّ طَرِيقُ
عَلَيْهَا غَرَامُ الطَّائِفِينَ شَفِيقُ
وَلَا الْفَيْءُ مِنْهَا بِالْعَيْشِيِّ تَذُوقُ
أَخِي شَهَوَاتٍ بِالْعِنَاقِ نَسِيقُ
مِنَ السَّرْحِ إِذَا أَضْحَى، عَلَيَّ رَفِيقُ

وقد كان منع عمر للغزل القبيح الماجن، أما الغزل العفيف فقد روي عنه أنه أدرك عبد الرحمن بن عوف في سفر، وكان رباح بن المعترف يغنيه فقال: ما هذا يا عبد الرحمن؟

فقال نقطع به سفرنا. فقال عمر: إن كنت لا بد فاعلاً فخذ:

أَتَعْرِفُ رَسْمًا كَالطَّرَادِ الْمَذَاهِبِ
لِعُمْرَةٍ وَخُشَا غَيْرَ مَوْقِفٍ رَاكِبِ
تَبَدُّثٌ لَنَا كَالشَّمْسِ تَحْتَ غَمَامَةٍ
بَدَا حَاجِبٌ مِنْهَا وَطَنْتُ بِحَاجِبِ
وهو من شعر قيس بن الخطيم^(١٦).

إن الإحساس الديني قد اضطر الخليفة أن يتدخل ناقدًا تهويم الشاعر في تلك المرحلة القريبة من نزول الوحي وعهد النبي، وخدشه لصفاء الذوق العام حتى لجأ الخليفة إلى العقاب الجسدي والمعنوي والمادي ولوح بسوط التقويم^(١٧) إذا زاد التهاون بالأدب العام على السنة الشعراء فظن عثمان بن عفان رضي الله عنه عندما سمع قول ضائب البرجمي لبني نهشل:

تجشم دوني وفد فُرحان خطبة تظل بها الوجناء وهي حسير
فأردفتهم كلبًا فراحوا كأنها حباهم بتاج الهرمزان أمير
فأمكم لا تتركوهما لكلبكم فإن عقوق الأمهات كبير
إذا عثت من آخر الليل دخنة يظل لها فوق الفراش هريـر

ظن أن في بعض ما سمع من فحش القول ما يوجب نزول قرآن لو كان ذلك في عهد الرسول. وعاقب الشاعر بالحبس حتى الموت، وقال: ما سمعت أحدًا رمى امرأة من المسلمين بكلب غيرك، وإني لأراك لو كنت على عهد رسول الله ﷺ لأنزل الله فيك قرآنًا، ولو كان أحد قبلي قطع لسان شاعر في هجاء لقطعت لسانك، فحبسه في السجن حتى مات. فارتدع الشعراء الهجاءون وحسبوا للعقاب حسابًا ووصف سويد بن كراع العكلي ذلك بقوله:

أبيت بأبواب القوافي كأنما أصادي بها سربًا من الوحش نزعا
إذا خفت أن تروى علي رددها وراء التراقي خشية أن تطلعا
وجشمني خوف ابن عفان ردها فتثقتها حولاً حريـداً ومربعا
وقد كان في نفسي عليها زيادة فلم أر إلا أن أطبع وأسمعا
مخافة هذين الأميرين شهدت رقادي وغشتني بياضا مفزعا
على غير جرم غير أن جار ظالم علي فجهزت القصيد المفرعا
وقد هابني الأقوام لما رميتهم بفارقة إن هم أن يتشجعا

أما في العصر التالي - عصر بني أمية - فقد اتسعت صدور الصحابة والتابعين وعامة المسلمين للشعر على الرغم مما يظهره الشعراء من صور التحلل الأخلاقي والتصريح بما لا يرضاه الإسلام من رفث القول، ويكفي مثلاً أن يستشهد

عبدُ الله بن عباس عمرَ بن أبي ربيعة شعرَه في المسجد الحرام ، ويختار الشاعر له أكثره مطارحةً للجانب المكشوف من الغزل وهي قصيدته المشهورة :

أمن آل نعم أنت غاد فمبكر غداة غـد أم رائح فمـهجر
وفي هذه القصيدة يقول (٢٠) :

وقالت وعضت بالبنان : فضحتني وأنت امرؤ ميسور أمرك أعسر
ثم يقول :

فبت قرير العين أعطيت حاجتي أقبل فاهـا في الخلاء فأكثر
فيالك من ليل تقاصر طولـه وما كان ليـلي قبل ذلك يقصر
فيالك من ملهى هناك ومجلس لنا لم يكدره علينا مكدر

ولم يتخرج ابن عباس من سماع هذه القصيدة وفي المسجد الحرام من المسلمين من أنكروا ذلك وقالوا إنهم جاءوا يضربون آباط الإبل لسمعوا من ابن عباس الحديث فإذا هو ينصرف إلى الشعر ويهتم بالشاعر أكثر من اهتمامه بطلاب الفنوى (٢١). ولم يبد ابن عباس اكتراثاً بذلك بل أعاد عليهم القصيدة وصحح لهم ما حاولوا تغيير معناه ليوافق ما يعتقدون في الشاعر.

وقد حكم النقاد المسلمون على شعر عمر بأنه لم يعص الله عز وجل بشعر أكثر مما عصي بشعر ابن أبي ربيعة (٢٢). وحاصره الصالحون منهم ومنعوه من الانتشار بين النساء لما فيه من فحش القول والحث على الرذيلة ، يقول ابن جريج : ما دخل على العواتق في حجالهن شيء أضر عليهن من شعر عمر بن أبي ربيعة ، وقال هشام بن عروة لا ترووا فتياتكم شعر عمر بن أبي ربيعة لنلا يتورطن في الزنا تورطاً .

وكيف لا يكون في شعره إبطاءً للقيح من العمل وهو الذي يقول (٢٣):

وناهدة الشدين قلت لها اتكسي على الرمل من جبانة لم توسد
فقلت على اسم الله أمرك طاعة وإن كنت قد كلفت ما لم أعود
فلما دنا الإصباح قالت فضحتني فقم غير مطرود، وإن شئت فازدد
أما الخطيئة فقد نقل عنه فيما نقل من سيرته، كفر صريح بالإسلام وردة عنه
واعتراض على بعض أحكامه (٢٤) وظل مع ذلك فحلاً من فحول الشعراء في
صدر الإسلام.

وقد نظر الصحابة والتابعون وسلف الأمة إلى الشعر على أنه كلام يحتمل
الخبث والطيب كما مرّ فأنكروا الخبيث منه وبهرجوه، وفندوا أخطاء الشعراء
وضلالهم ولكنهم لم يروا حاجة إلى تصنيف الشعراء أو الشعر، ولم يعمد أحد
منهم - فيما نعلم - إلى ذلك ولا رآه أو حبّذه. كما وجد من الزهاد من يجمع الشعر
كله ويصنّفه في مدونات ثم يُكفّر عن ذلك بنسخ عدد من المصاحف يضعها في
المسجد كلما أتم كتاب شعر (٢٥).

ثم اتسع المحذور في الشعر حتى وصل في العصر العباسي إلى مصادمة صريحة
للمدين عند بعض الشعراء وفي بعض شعرهم ولم يكن علماء الإسلام وأهله
بعيدين عن هذا التجاوز بل تابعوه وعرفوه، وكان النقد قد خلص من الانطباع
الذاتي والرأي الشخصي وحل النظر الفاحص والتدقيق السليم والاستقراء
الواعي محل التأثير الآني والشعور المختلط. ونخل النقد الحصيللة الكاملة للشعر
وعرضوها على مقياس النقد الفني. ووضع الأدب الأخلاقي موضع الرعاية
والاهتمام وانضحت المحاذير الدينية وبينها العلماء وأنكروها.

وقد جاءت الأحكام على الشعر متبلورة موضوعية قدّرت طبيعة الإنسان

وأدركت حقيقة رغباته وميوله، وأثر ذلك كله على موضوع الشعر فتساعوا بالتنشيب لأنه كما يقول ابن قتيبة^(٢٦): قريب من النفوس لائط بالقلوب لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقاً منه بسبب وضارباً فيه بسهم، حلال أو حرام. وقبلوا ما ركب في طبيعة الإنسان من إثارة النفس لعاجل الدنيا على أجل الآخرة وأدركوا أهمية الباعث عليه والحافز إليه فقالوا^(٢٧): لم يستدع شارد الشعر بمثل الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي وسأل عبد الملك بن مروان أربطة بن سهية هل تقول الآن شعراً؟ فقال: كيف أقول وأنا ما أشرب ولا أطرب ولا أغضب وإنما يكون الشعر بواحدة من هذه^(٢٨). وهذه هي محفزات الشاعر في أغلب الحالات وهي دائمة مستمرة وأبدية كذلك.

ولكن سرعان ما واجه النقد الأدبي التسامح الملتزم شعرٌ تجاوز حدود التسامح وأخذ في معان فكرية وسلوكية وعقائد وآراء مذهبية فيها بعض الصلف والتعقيد فاتخذ النقاد المسلمون منها موقفاً وضح في شيئين:

الأول: إسقاط الشعر الذي يخرج عن منهج السلوك الأدبي العام ويخدش أخلاق الأمة أو يسيء إلى دينها وثقافتها.

الثاني: الاعتراف بجودة الشعر وإن كان الشاعر غير مرضي الدين مع إيضاح ما في شعره من تجاوزات دينية أو فكرية ولم يشفع لردية الشعر مضمونه الديني أو معناه الأخلاقي كما قال ابن قتيبة في شعر لبید^(٢٩).

مَا عَاتَبَ الْمَرْءَ الْكَرِيمَ كَتَفْسِهِ وَالْمَرْءَ يُضْلِحُهُ الْجَلِيسُ الصَّالِحُ
هذا وإن كان جيد المعنى والسبك فإنه قليل الماء والرونق. وقال في شعر آخر^(٣٠):

اِسْتَأْثَرَ اللّهُ بِالْوَقَاءِ وَبِالْحَمْدِ سِدِّ وَوَلَسَى الْمَلَأَمَةَ الرَّجُلَا
 «لا أعلم فيه شيئاً يستحسن وكذلك أشعار العلماء ليس فيها شيء جاء عن
 إسحاق وسهولة كشعر الأصمعي وشعر الخليل». وفي مقابل هذين البيتين
 اللذين تضمنتا أدباً أخلاقياً وورعاً دينياً فلم يشفع لهما ذلك عند ابن قتيبة
 لتقصيرهما عن الجودة الفنية التي يجب أن تنهض بهما. أورد بيتين آخرين الأول
 للأعشى وهو قوله^(٣١):

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها
 فقال كان الناس يستجيدون ذلك له حتى قال أبو نواس:

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء وداوني بالتي كانت هي الداء
 فسلكه وزاد فيه معنى آخر واجتمع له به الحسن في صدره وعجزه، فللأعشى
 فضل سبق إليه ولأبي نواس فضل الزيادة فيه.

أما الأصمعي الورع التقى المتحرج الذي كان شديد الاحتراز لدينه ولا يتعرض
 لتفسير الكتاب أو السنة، وكان إذا سئل عن شيء منهما يقول تقول العرب معنى
 هذا كذا ولا أعلم المراد منه في الكتاب والسنة أي شيء هو^(٣٢). إلا أنه حكم
 على أن الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان^(٣٣). ألا ترى حسان علا في
 الجاهلية والإسلام فلما دخل في باب الخير من مراثي النبي وحمزة وجعفر وغيرهم
 لان شعره؟!، وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير
 والنابغة من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة
 الخمر والحيل والحروب والافتخار فإذا أدخلته في باب الخير لان. ويقول مرة
 أخرى الشعر نكدٌ بآئِه بآبُ الشر^(٣٤).

ويقول عن السيد الحميري: قبحه الله ما أسلكه لطريق الفحول لولا مذهبه

ولولا ما في شعره ما قدمت عليه أحدًا من طبقته ثم عاد إليه مرة أخرى ومدح شعره على الرغم من الاختلاف بين الأصمعي والحميري في المذهب، فيقول: والله لولا ما في شعره من سب السلف لما تقدمه في طبقته أحد^(٣٥). في حين كان النابغة الجعدي عنده ضعيفًا لينا إذا أخذ في الشعر الصالح^(٣٦). ولم يغض البعد عن الخير من شعر امرئ القيس فيقول عنه: وأجود الشعر ما صدق فيه وانتظم المعنى كقول امرئ القيس:

ألم تـريـاني كلما جئت طارقًا وجدت بها طيبًا وإن لم تطيب

وسئل عن بشار فقال: سلك طريقًا لم يسلكه أحد فانفرد به وأحسن فيه. ولولا أن أيامه تأخرت - كما يقول - لما فضل عليه أحدًا من أهل طبقته. وفي رأيه أن شعر العباس بن الأحنف ما يؤتى من جودة المعنى لكنه سخيף اللفظ^(٣٧).

هذا رأي الأصمعي وابن قتيبة وهما من سلف هذه الأمة لا يشك أحد في عقيدتهما وزهدهما وحبهما للإسلام وإعلاء شأنه إلا أن ذلك لم يجعلهما يتجاهلان حقيقة جودة الشعر وإن كانا لا يقبلان موضوعه ولا يرضيهما منهجه. إلا أنهما لم ينكرا ذوق الناس وموضوعية النقد، ففضلا شعرًا وشعرًا على أساس الاختيار الفني. وفي حكمهما الذي مرّ دليل على الموقف الموضوعي وأهمية تحييد العاطفة عند الحكم في قضية النقد الفني للأدب.

وجاء بعد هذين الناقدين جيل من نقاد المسلمين تربى لديهم ذوق فني رائع وفكر إسلامي أصيل ونمو بلغ القمة في جانبيه المعرفي والمنهجي كما زاد هجوم الشعراء على كثير من المعاني التي أفرزتها حضارة العهد العباسي. وهي حضارة عربية اللسان إسلامية الملامح إنسانية المضمون صحتها ترف فكري عظيم، فغلب النظر والفلسفة على الطباع وانزلت على السنة بعض الشعراء شعر تجاوز حدود التسامح الديني واعترض الناس على خروجهم على الأدب العام

وتعرضهم لذات الله أو تهوينهم من شأن المعتقدات أو مبالغتهم فيها هو بعيد عن الحياء والأدب كما نعمت ببذخ مادي حفز فريقاً آخر من الشعراء على ضرب من اللهو والتهور بالمجون الفاضح والتهتك الصريح بما يمجّه الذوق العربي ويحرمه الإسلام ومن كلا الفريقين كان هناك شعراء ملأوا الدنيا وشغلوا الناس^(٣٨). وكان لا بد أن يتخذ النقد من شعرهم موقفاً يميز فيه الحبيث من الطيب. وقد فعل النقاد المسلمون ما يجب من الناحية الشرعية والعقدية وأحسنوا الدفاع عن ما يرون فيه خللاً عقدياً، أو مجوناً كما أحسنوا بوضع الشعر موضعه من العلوم العامة، وتبعوا بذكاء ودقة هفوات الشعراء ونصوا على تجاوزاتهم ولكن ذلك لم يسقط الشعر ولا أبعاد الشاعر عن دائرة الإسلام. وسنورد فيما يلي شيئاً من آراء النقاد المنهجيين قبل أن نناقش الرأي الآخر.

فترة النقد المنهجي :

كان النقد في العهد العباسي وما تلاه من عصور قد تجاوز مرحلة الذوق العام والانطباع الذاتي ودخل مرحلة الوعي التام «بالمفارقات الكبرى التي جدت في حياة الناس ولم ينس الناقد أنه يعيش جيلاً يستمد ثقافته من كليّة ودمنة وعهد أردشير ويعرض عن الشعر العربي... ويؤمن بالثقافة المترجمة معتقداً أنها الزاد الوحيد للمثقف حينئذ وعلى وعي شديد بأن الشعر نفسه أصبح من نتاج غير العرب كما كان من نتاج العرب»^(٣٩). . . وعندما نتعمق المواقف النقدية لدى كبار النقاد... سنجد أن الإحساس بالتطور والتغير هو العامل الخفي في شحذ همهم للنقد يستوي في ذلك ابن قتيبة وابن طباطبا وقدامة والأمدى والقاضي الجرجاني وابن رشيق وعبد القاهر وابن شهيد وحازم القرطاجني وابن الأثير، فإنك لا تجد واحداً من هؤلاء إلا وهو يحس أن الشعر في أزمة وأنه يتقدم بآرائه لحلها»^(٤٠).

وسنعد جزءاً من هذه الأزمة التي وصفها الدكتور إحسان عباس في الفقرة الماضية الأزمة الدينية التي أوقعت النقد في إشكالية التجاوز عنها دون الوقوف على رأي النقاد المنهجيين فيها، وهم - أعني النقاد - ممن لا يطعن في عقيدتهم ولا غيرتهم على الإسلام وانتهاهم له وانقطاعهم إليه وأول هؤلاء الناقدين العظيم والقاضي النقي الورع الشاعر أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني الذي لا يختلف اثنان على مكانته الدينية ومنهجيته في النقد وقد تصدى للدفاع عن أبي الطيب المتنبي فيما أخذ عليه في شعره بعمامة وقد تعرض خاصة إلى غلوه في بعض ما يتعلق بالعقيدة فقال كلمته المشهورة التي فصل فيها بين جودة الشعر وما يعتقد الشاعر: «والعجب ممن ينقص أبا الطيب، ويغض من شعره لأبيات وجدها تدل على ضعف العقيدة وفساد المذهب في الديانة»^(٤١). وأورد بيتين من الشعر يستشهد بهما على ما يذهب إليه أحدهما بحتل وجهاً آخر لا يمس العقيدة ولكنه قرئ خطأ فيما أعتقد، أما الآخر فهو واضح^(٤٢) المعنى إلا أن ذلك لم يمنع القاضي من أن يبين الفارق بين جودة الشعر وعدم التزام الشاعر الجانب الشرعي، وأبى أن يربط بين جودة الشعر وصلاح العقيدة أو بطلانها. وكان الجرجاني قد وقف موقف الدفاع ونظر نظير القاضي إلى المسائل بعلمها والأحكام ببياناتها فلم تدخل عنده قضية في قضية أخرى ثم يدل على ما يذهب إليه بسنة الأمة قبله وإجماع الناس على من سبق أبا الطيب من الشعراء ويأخذ في مذهب القياس ويرى أن سلف الأمة أقر بشاعرية شعراء عليهم من المآخذ الدينية والأخلاقية أكثر مما على صاحبه بل إن الوثنية والكفر لم تنقص حق بعضهم عند أهل الإسلام ويعزز رأيه بالدليل فيقول:

«فلو كانت الديانة عاراً على الشعر وكان سوء الاعتقاد سبباً في تأخير الشاعر لوجب أن يمحي اسم أبي نواس من الدواوين ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر

ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزبير وأضرابهما ممن تناول رسول الله ﷺ وعاب من أصحابه بكمٍّ خرسًا وبكاء مفحمين ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر^(٤٣). لكن ذلك التسويغ ليس معناه الإقرار، ونعيذ علماء الأمة وسلفها الصالح أن يقرأوا ما يחדش العقيدة. ولكنه موقف يبين الفارق، وينكر هذا الانحراف ويلوم الشاعر عليه ويخطئه فعبد القاهر ينص في أسرار البلاغة على ذلك صراحة عندما أورد البيت السابق فيقول مما كأنه يدخل في هذا الجنس قول المتنبي:

يترشفن من فمي رشفات هن فيه أحلى من التوحيد
ثم يعلق على البيت قائلاً: وأبعد ما يكون الشاعر من التوفيق إذا دعت شهوة الإغراب إلى أن يستعير للهزل والعبث من الجدد ويتغزل بهذا الجنس^(٤٤). وكذلك يكون رأي الصولي عندما يقول: «ما ظننت أن كفرًا ينقص من شعر، وأن إيمانًا يزيد فيه»^(٤٥).

فالفصل هنا واضح وحكم من هزل أو زاغ عن العقيدة جلي ولم يهاندسه أسلافنا أو يستريسوا في فسقه، لكن الاختلاف كان على حكم التجاوز لا تجويزه. وحتى نزيد علماء هذه الأمة إنصافاً نورد امتعاض الثعالبي رحمه الله من تساهل الشعراء بالمعتقد إذ يقول عندما عرض للبيت المذكور آنفاً: «على أن الديانة ليست عاراً على الشعراء ولا سوء الأدب سبباً لتأخير الشاعر ولكنه للإسلام حقه من الإجلال الذي لا يسوغ الإخلال به قولاً وفعلًا ونظرًا ونزلاً»^(٤٦). فقد تابع الثعالبي الجرجاني بالحكم الفني وفصل بين الشعر والمعتقد إلا أنه شفع ذلك الرأي باستهجانه وتقييده له وعظم حق الإسلام ولم يسمح أن يخل الشاعر أو الناثر بأدابه المرعية. أما الوحيد فقد نظر في هذا البيت:

وعرف أنك من همه وأنتك في نصره ترفل

فقال : أحسب أن المتنبي كان محتاجاً إلى أن يدرس شيئاً من التوحيد فينقبض عن مثل هذه الألفاظ ويعلم ما يجب أن يذكر الله سبحانه به^(٤٧). كذلك يفعل ابن وكيع التنيسي عندما سمع قول الشاعر:

يا أيها الملك المصطفى جوهراً من ذات ذي الملكوت أسمى من سما
نور تظاهر فيك لاهوتيه فتكاد تعلم علم ما لن يعلم
فقال: هذا مدح متجاوز، وفيه قلة ورع وترك للتحفظ لأنه جعله ذات الباري وذكر أنه حلّ فيه نور إلهي^(٤٨). وعندما عرض لقول الشاعر أيضاً:

أي عظيم أتقي أي محمّل أرتمي
وكل ما قد خلق الله وما لم يخلق
محتقر في همتي كشعرة في مفريقي

قال هذا مما لا أحب إثباته في ديوانه لخروجه عن وجه الكبر إلى حد الكفر^(٤٩).

أطلت في سرد أقوال نقادنا الأولين وإيراد آرائهم في قضية خروج الشاعر أو الناصر عن أدب الإسلام وإشكالية تجاوزه ما يجب أن يقف عنده في أمر الدين وبعده في بعض الأحيان عما يمكن السكوت عليه وأن شعراء العربية في عصورها جميعها أخذ عليهم مأخذ دينية وعقدية وقد أدرك الناس التجاوز لحدود الإسلام عند بعض الشعراء فانصب نقدهم على الخروج والمآخذ فبهرجوها وخطأوا الشاعر فيها، وأبقوا الشعر بجملته في دائرة أدب الأمة والشاعر بما صح من دينه في محيط الإسلام.

وكل ما مضى معلوم مقرر في تاريخنا النقدي وموروثنا الثقافي وليس غرض سرده في هذا الباب إلا من قبيل الاستئناس به لأن في ذلك قدوة لنا نحن اليوم

عندما نواجه الحال نفسها والأدب ذاته الذي نراه قد تجاوز ما نريد له الوقوف عنده . فلا يلجأ الاجتهاد عند بعض المجتهدين في العصر الحاضر إلى ضرب من البعد عن سنة الماضين والإقدام على عمل قد يكون الضرر منه أعظم من تساهل الشعراء بالالتزام الديني الذي يطالبون به اليوم .

الأدب الإسلامي :

بعد أن أخذ البحث هذه المساحة من الزمن مع الماضي ونقاده وجلا أمام القارئ المعاصر موقفهم ونظر في حكمهم على قضية يهتم بها الحاضر الاهتمام كله يعود إلى واقع الحال اليوم والموقف من الأدب العربي المعاصر وينظر إليه وفيه لبحث عن هوية الثقافة العربية الإسلامية في هذا الزمن . والأدب جزء منها بل هو الجزء الأهم فيها وسيحاول طرح شيء من الاجتهاد في حدود الممكن من الجهد في ضوء ما يتاح من مصادر المعرفة . والكل يعلم أننا نحن العرب المسلمين مررنا بمراحل ثلاث أو لنقل مؤثرات ثلاثة منذ أول هذا القرن :

الأول : قيام الحرب العالمية الأولى وما تمخضت عنه من أحداث غيرت مجرى التاريخ بل حددت المستقبل البشري حتى اليوم ، ونهايتها كما يعلم الجميع بالنسبة للعرب والمسلمين اتصال مباشر بالغرب وثقافته وأدبه وهو اتصال غير متكافئ وليس محايداً بل منقاداً بالقوة إلى أحضان المنتصرين فيها إذ أصبحت البلاد العربية والإسلامية مستعمرة غربية تتعرض لكل وسائل التأثير والاستلاب الذي لا بد منه لحضارة عانت أعراض الشيخوخة فانتهدت بالهزيمة . ولم يمض عقدان من الزمان حتى ظهرت بوادر الاكتساب في الشعر العربي في العراق وفي غيره من البلاد العربية ودخلت فنون أخرى من الأدب من أوسع الأبواب كالقصة والرواية ووجدت مكاناً خالياً فتمكنت .

الثاني : بعد الحرب العالمية الثانية دخل مؤثر قوي جاءت به أمريكا

بحضارتها الشابة وقدرتها العسكرية مع ما تميز به النمط الأمريكي من عامل جذب اختلف إلى حد بعيد عما عهده العرب والمسلمون من أدبيات الحضارة الغربية الاستعمارية فأضاف دخول أمريكا إلى العالم القديم عامل جذب نحوها جعل قوة حضارة الدنيا الجديدة كما نسميها مقبولة واكتشافها محبب مع ما ترفع من شعار الحرية الفكرية والدينية فتأثرت الثقافة العربية الإسلامية تأثراً كبيراً.

الثالث : سحب العاملين السابقين عامل ثالث لم يكن أقل خطراً على الثقافة العربية الإسلامية من العاملين السابقين ألا وهو تعلق أغلب الأنظمة العربية والإسلامية بالتصورات الماركسية والاشتراكية في حقب الستينات الميلادية وما تلاه من قيام أنظمة تسلطية مستبدة في البلاد العربية والإسلامية قائمة على التزام - أيديولوجي - ومبادئ عقدية ملزمة وملتزمة بالتطبيق القسري لتلك المبادئ الطارئة التي لا تقبل التأثير البطيء الهادي ولا الحرية الجدلية في التطبيق التي كانت هي سمة العاملين الأولين، فتعرض الأدب العربي للتسخير الدعائي عند بعض الشعراء والأدباء وعددهم قليل - أي عدد الذين انجذبوا إلى ذلك البريق الطارئ - إذا قيس بأدباء العربية وشعرائها الذين صمدوا أمام التحدي الحضاري المتوجه بكل قوته وقدرته إلى التغيير والتأثير. ولكن المتابع لا ينكر ما لقيت هذه القلة التي استجابت للمتغيرات من اهتمام مبالغ فيه وانتشار واسع فلمعت أسماء تعد على أصابع اليد الواحدة وشهرت بالشعر وأسماء مثل ذلك عرفت بالقصة والمقالة والرواية وفنون الأدب الحديث الأخرى^(٥١). وظهر للناس المتسرع وكان هذه الفئة القليلة هي كل من في الساحة الأدبية وكان الأدب العربي قد تخلى عن مكانته لهذه الفئة أو تلك وقد أحس الناس أنهم يعيشون مرحلة تغيير جذري في الفكر والشعر والأدب والحياة، وعن هذا الإحساس نشأ شعور بالتأزم لدى بعض الغير على ثقافة الأمة وموروثها الفكري الأصيل فدفع بهم التأزم النفسي إلى ضرورة الاستجابة للتحدي أو بمعنى أقرب إلى وصف

الواقع برد الفعل المتجاوب مع تيارات التأثير والتأثير وأصبح هدف التجاوب المنفعل هو الإبقاء على الأدب التقليدي بشكله ومضمونه . وهنا بدأ طرح ما يسمى أسلمة العلوم وتأصيل المنهج وهو طرح جاد عند بعض المجتهدين ومتردد حائر عند فئة أخرى . وقد بدأت الآراء تنشعب عند ذلك وتناقش مبدأ فكرة أسلمة العلوم - والأدب جزء منها - ولكن هذه المناقشة كانت غير واضحة الأهداف ولا متسقة المنهج ولهذا لم تثمر شيئاً إلا ما ينحصر في الأدب ؛ لأن عامة المثقفين من أبناء الأمة أعرضوا عن متابعة المذاهب الطارئة فكان إعراضهم دعماً للأدب الأصيل والتزاماً به في مضمونه وشكله فشددوا أزر التيار المحافظ وزادوا سواد أتباعه بينما كانت وسائل الإعلام ودوائر النشر تدفع الفئة الأولى وتصلق مواهبهم وتنشر إنتاجهم الأدبي على الرغم من رفض الذوق العربي لأشكال الأدب الحادث ومضامينه التجديدية والتغريبية ، وقد وصف أحد الباحثين بأن عامة المثقفين العرب أعرضوا عن الأدب الحادث وهم بإعراضهم كما يقول : « يعززون الأفكار الخاصة بالماضي العربي ويرون المناهج المثالية في واحدة أو أخرى من الفترات السلفية وفي الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي على وجه الخصوص . . لأنها تعتبر متأصلة في الثقافة العربية حيث تستقر الأصالة الثقافية الحقيقية التي تمنح العرب قوتهم وعظمتهم التاريخية وقد أصبحت إعادة تخليق هذا الماضي ومؤسساته في المجتمع العربي المعاصر قيمة يستحق أن تعاش كما تستحق الموت في سبيلها وفي إطار هذا الإدراك فإن الثقافة العربية بتزايد اعتبارها مكتفية بذاتها وعلى ثقة من أصالتها» (٥٢).

في حين يرى باحث آخر أن القوة التي عبر بها رد الفعل الإسلامي عن نفسه تتناسب مع قوة صدمة التحديث الفجائية واتساع الخطو والحجم الذي انفتحت به الأسواق العربية والحياة العربية أمام الفيض الغامر من المشروعات ، والناس والأفكار والأدوات التكنولوجية وقد تسبب جميعها في تصدع جوهري

بعد هذه التوطئة يدخل البحث إلى الشق الثاني من الموضوع وهو مصطلح الأدب الإسلامي الذي بدأ التفكير فيه منذ اثني عشر عامًا ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ثم بدأ رسميًا منذ سبع سنوات أي عندما اجتمع نخبة من الأدباء والشعراء ودارسو الأدب وبعض أساتذة الجامعات العربية والإسلامية عام ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م. وأنشأوا رابطة الأدب الإسلامي. وقد سبق قيام هذه الرابطة دراسات واجتماعات وندوات علمية كانت عن الأدب العربي الإسلامي وعن واقعه وحاضره وما أصابه من تراجع، وضعف أمام موجات من التوجه إلى التحديث والانجذاب إلى أدب الحضارات المعاصرة لا سيما الغربية منها وهو واقع يبعث قلق الغيّر على مستقبل الأمة وثقافتها، كما أنه حافز قوي أيضًا على البحث عما يمكن أن يتخذ للتجاوب مع الواقع المعاصر. ولأن هذه الدراسة تدرك نبل الأهداف وراء اجتهاد النخبة التي دعت إلى مصطلح إسلامي جديد للأدب، وتعرف حبها لخير الأمة العربية والإسلامية وتشاركها هذا الحب وتشعر بالنقص الذي يعيشه الإبداع في الأدب العربي اليوم فإنها ستبسط وجهة النظر الأخرى^(٥٤). بعد أن تم استقراء صالح لوجهات نظر مؤيدة وتم الاطلاع على أغلب ما ألف في مضمار الأدب الإسلامي من بحوث ودراسات قام بها عدد من أهل الحماسة للأدب الإسلامي وطرح وجهات نظر تعبر عن إحساس متميز في أهمية هذا المصطلح وكان أغلب المشاركين في هذه الدراسات أساتذة كبار في علمهم وفضلهم.

وفكرة الأدب الإسلامي فكرة مشرقة للنظر العاطفي المتسرع. إلا أن هناك من المحاذير المستقبلية ما يجعل المرء يهتم فيما سوف يترتب على ذلك من نتائج ستحاول هذه الدراسة بيانها فيما يأتي من صفحات، لأن حبنا للإسلام وانتفاءنا

لمنهجه المستقيم يجعل الإنسان يكرر النظر ويعيد الدراسة قبل أن يقدم على أمر له ما بعده فيما يخص الأدب الإسلامي . والشاعر يقول :

تبين أعقاب الأمور إذا مضت وتقبل أشباهها عليك نحورها

ونحور الاحتمالات المتوقعة في قضية أسلمة الأدب كثيرة متشابهة لكن أعقابها خفية غامضة . والمسلمون منذ مطلع هذا القرن الميلادي الذي نعيش آخره تقبل عليهم النحور متشابهة بل ربما جذابة واعدة في تصورهم ثم لا تكاد تتجلى عنهم حتى تصلهم الأعقاب ويتبين لهم ما لم يكن في حسابهم قبل ذلك .

وتقسيم الأدب إلى إسلامي وغير إسلامي واحدة من هذه القضايا المتشابهات ، ويجب أن تتسع صدور المهتمين بالأدب وأسلمته إلى طرح احتمالات عدة يفترض بعضها فشل التجربة ويفترض البعض الثاني رد الفعل لدى الآخرين ويفترض البعض الثالث احتمالات النجاح إن وجدت^(٥٥) . وسيحاول البحث دراسة ذلك كله في محاولة متجردة من العواطف التي كنا نقبل بها النحور المتشابهات ثم نبكي بها عند العواقب المنتكبات . فإذا رجع أو حتى غلب على الظن أن في ذلك ما ينفع ويقوى به الأدب الإسلامي ، وجب أن يطرح مصطلح الأدب الإسلامي ومنهجه ووجب على كل مسلم أن يتبعه وألا يجحد عنه .

وإن كان الأمر يوحي بعكس ذلك وجب الابتعاد والحذر منه .

وأول ما يطرح للمناقشة :

أسلمة الأدب :

لقد تحدثت عن أسلمة الأدب بحوث كثيرة وندوات عدة وألفت في ذلك كتب بلغت العشرات اطلع الباحث عليها أو على أغلبها وكان أفضل ما اطلع

عليه أربعة، هي القمة في التنظير للمصطلح الجديد للأدب الإسلامي وقد جاء اعتماد البحث عليها لأنها حملت أسلوباً بيانياً مشرقاً لا يستطيع المرء معه إلا أن يقدر جهود مؤلفيها ويدعو لهم بالتوفيق. إلا أنه لا بد من الابتعاد قليلاً عن تأجيج العاطفة لينظر الأديب المسلم في شيء من التروي إلى ما يمكن أن يترتب على هذه النظرة العاطفية. وهذه الكتب هي: منهج الفن الإسلامي للأستاذ محمد قطب، ومدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي للدكتور عماد الدين خليل. ومقدمة في الأدب الإسلامي، للدكتور مصطفى عليان، ومقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، للدكتور عبد الباسط بدر.

وقد حشد هؤلاء المؤلفون — ومن شاركهم رأيهم — كماً ضخماً من الآراء والنظريات وشرقوا وغربوا بحثاً عن آراء انتقائية جيدة لكل عمل يستشف منه طعم الإيمان حتى لو كان مؤلف العمل على غير دين الإسلام فوصفوا شعرهم ونثرهم بأنه أدب فيه ملمح إسلامي وإيماني خالداً^(٥٦).

وهذا الفصل من البحث سيكون محكوماً سلفاً بأطر دعاء مصطلح الأدب الإسلامي وأطروحاتهم التي أشير إليها قبل قليل بصفتها هي الباعث على هذه الدراسة وستكون آراؤهم التي طرحوها هي محور النقاش. وهي آراء كثيرة منها آراء متميزة لا يمكن إلا أن يقف الباحث أمامها بشيء من التقدير والاحترام. ثم البحث عن سبب معقول دفع هؤلاء إلى المحاولة الجادة في تأطير منهج جديد للأدب في هذا الوقت بالذات وقد اتضح أن جميع الأطروحات والنظريات تتفق عندهم على معنى واحد هو الخوف من الحضارات المعاصرة والشعور بالضعف أمام قوة الجذب الهائل الذي يرون مجتمعاتهم الإسلامية تقبل عليه على حد ما يقول النص التالي^(٥٧):

«لا يخفى على أحد أن العصر الحديث قد حمل إلى العالم الإسلامي أحداثاً

كثيرة معظمها قائم وموجع ولكنه حمل أيضًا هزة فتحت العيون على قضايا مهمة وحاجات ملحة... فالحصار الهائل الذي يعاني منه المسلمون جعل أطرافًا كثيرة في حياتهم تخرج عن المنهج الذي يريدونه سواء في الفكر أو الاقتصاد أو السياسة أو الفنون أو الأدب... وقد كان الأدب واحدًا من هذه الميادين، إذ تحول قسط وافر منه في عصرنا الحديث إلى مواكبة تيارات ونظريات شتى، وتطوع في معركة سلخ المجتمع الإسلامي من عقيدته وصار ظلًا لمذاهب أدبية وفكرية شرقية وغربية.

إذن محاولة الخروج من الحصار الهائل كما ورد في النص هو بعض أسباب هذا المنحى الجديد في الأدب وهو أمر مشاهد وحقيقة واقعة. والشعور عند عدد من المسلمين بهذا الواقع أو الحصار كما ساء النص جعلهم يبحثون عن مخرج (٥٨) وهم تحت التأثير النفسي بسيطرة الحصار الهائل من الحضارات الغربية. والباحث عن الخلاص الآن لما يواجهه من صعوبات لن يتمتع كثيرًا بالعواقب البعيدة النتائج المتوقعة لما يقوم به من عمل بل سيكون همه المخرج من الحصار وحسبه ذلك. وهذا الاجتهاد غير مسلم به فليس البحث عن مخرج من الواقع هو الحل الأمثل بل قد تكون المواجهة هي الأولى أو الانتظار للموقت المناسب أو حتى المهادنة عند الضرورة هي الأصلح.

وهناك سبب آخر رددته دعاء المصطلح الإسلامي وهو المجازاة والمائلة لما لدى الناس من نظريات وفلسفات فعزّ عليهم ألا يكون للإسلام في أدبه مثلما للقوم في آدابهم، يقول أحد الداعين للمصطلح الجديد (٥٩): (إذا كان أدباء ونقاد المدرسة المادية، ونحو المادية قد طرحوا نظرياتهم بهذا الخصوص أفلا يتحتم على الأدباء الإسلاميين أن يدلّوا بدلوهم).

ويقول آخر (٦٠):

(فيقال: أدب إسلامي على نحو ما قيل أدب وجودي وأدب اشتراكي وفي

الحقيقة لم تعد هذه القضية في حاجة إلى جهد كبير لإثباتها، فالأيدولوجيات التي ظهرت في الغرب وما زالت تظهر بين حين وآخر صنعت إطاراً أدبياً خاصاً بها وأنشأت مصطلحها الأدبي دون عوائق تذكر، وقد تقبل النقد أطرها وأجاز مصطلحاتها ودرسها دراسة وافية).

وقد اعتمدت النصوص السابقة على ما في الغرب وأشارت إليه وجعلته مبرراً لقيام مصطلح أدب إسلامي. فإذا وجد في العالم أدب وجودي واشتراكي فإن ذلك مشجع على مجاراته أو الاستئناس به بينما محور الجدل في أغلب آرائهم يحذر من الاقتداء بالغرب أو الشرق ويعيب الأدباء المسلمين أو العرب الذين قلدوا الثقافات الغربية أو الشرقية وانبهروا ببريقها ويعدون ذلك نقصاً في الدين وطعناً في الأدب، ولكنهم لم يستطيعوا تجاهل ما يحدث في الغرب والشرق فجاءت آراؤهم مملوءة باقتباسات من الشرق والغرب تؤيد ما يذهبون إليه وأنه موجود في العالم المعاصر وأن الأدباء الغربيين والشرقيين يأخذون به ويفعلونه.

ونحن نختلف مع دعاة مصطلح الأدب الإسلامي الجديد ونقول: إنه لا يجب علينا أن نعمل ما تعمل الأمم الأخرى، ولا يتحتم علينا أن نقنطد بهم، فإذا كانت لهم نظريات مادية ونحو مادية كما يقول النص السابق، فإنه ليس من الحزم أن نلغي شمولية الإسلام وتسامحه حتى نجاري القوم في ماديائهم. فالمجتمعات الإسلامية تؤمن بأن الإسلام عامل حاسم في حياتها حتى يومنا هذا وفي الوقت نفسه فإنه لا يوجد هذا الإيمان عند أهل تلك المبادئ المادية. ولا يمكن المقارنة بين مجتمعاتنا وتلك المجتمعات إلا إذا صدق الناس بعض آراء رواد مصطلح الأدب الإسلامي واعتقدوا بأن المجتمعات الإسلامية هي مجتمعات جاهلية منحرفة كما يقول النص التالي^(٦١): «وعمر بهاء الدين الأميري شاعر سوري مسلم... رقيق العاطفة في تعبيره عذوبة تعبر عن عذوبة روحه

وهو يحاول في هذا المجتمع الجاهلي المنحرف الذي تشبكت حياته بحياته وتصلب مفاهيمه بمفاهيمه . . يحاول أن يعيش مسلماً بقدر ما تطبق روحه .

ولا شك أن هذا نص متجاوز، وغيره مثله كثير في نظريات كتاب مصطلح الأدب الإسلامي التي اطلعت عليها ويكفي هذا النص غلواً أنه حكم على المجتمعات الإسلامية بالجاهلية والانحراف دون تخصيص وعمم دون استثناء وهو تعميم خاطئ وتصور متوهم ولو كان أكثر حيلة أو ورعاً فوصف بعض الأنظمة مثلاً في العالم الإسلامي الحاضر بهذه الصفة أو وصفها كلها بذلك إذن لكان لقوله محمل والتمس له فيه عذر ولزنته مخرج، أما أن يصف المجتمعات المسلمة المغلوبة على أمرها كلها بالجاهلية دون استثناء فهذا حكم مردود وتسرع غير مقبول . وقد دفعه إلى هذا الحكم الشعور بالحصار الثقافي الغربي والتوجه الذهني الذي كانت نتيجته البحث عن مخرج منه - أي من الحصار - والزعم بأن الأمة هالكة كما يقول في مكان آخر من كتابه : (كانت في نفسي أزمة كبيرة أزمة الشعور بالضياع الكامل في الحياة وعبت الجهد في هذه الحياة المفضية إلى الزوال :

ثم ————ت بي دورات الليالي
وانطوى السحر الذي غشى خيالي
وإذا «بالحق» في الكون بدا لي
وإذا الناس جميعاً في ضلال
ما الذي يرجون في دنيا الزوال
أنا والوهم الذي يشغل بالي
في غد نذهب في طيات هاتيك الرمال
ثم يمضي الكون في التيه المعمي لا يبالي

وقد زعم أن هذه الآيات كانت تعبيراً عن أزمة شك عصفت به في فترة من حياته وانتهت باليقين . إلا أن المرء يجد أثر هذه الأزمة لا يزال ملازماً لبعض الأطروحات التي تنفلت في ثنايا رؤياه للناس كما مر في نصه الأول وكما سيأتي في نص آخر . وقد تكون الأزمة قد تحولت عنده من الشك في الله إلى الشك في الناس وأعمالهم فجعل المجتمعات الإسلامية ضائعة ومعرصة غير مستفيدة من دينها أو إسلامها وفي هذا الرأي ما فيه من بعد عن المنهج العلمي والطرح الفكري وفيه الخروج عن أسس المعرفة العامة بحال المجتمعات الإسلامية التي لم تخرج عن دينها . يقول الكاتب^(٦٢) : (وقد كان يخطر في حسي دائماً أن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني) . تلك خَطَرَاتُ لا شك ، ولكنها خَطَرَاتُ لا يبعثها إلا الوهم الذي لا يرتكن إلى حقيقة الواقع ، إذ كيف يصرح أديب مسلم في هذا العصر بأن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني ، والكل يعلم أن الدراسات البلاغية جميعها والنصوص الأدبية والشعر منها خاصة إنما سخرت لخدمة القرآن والاستفادة من بلاغته وإعجازه في تطور الأساليب العربية الفنية منذ أن بدأت الحرب الهجائية بين المسلمين في المدينة المنورة ومشرقي قريش حتى استقرت النظريات الحقيقية للإعجاز القرآني . وملئت المكتبة العربية الإسلامية بالكتب التي كان محورها بلاغة القرآن وشواهد الشعر العربي وما تلا ذلك من دراسات فنية لنصوص مختارة من الأدب العربي والفن الشعري وكان إعجاز القرآن وأسرار البلاغة وغيرهما عشرات من الكتب قد اتخذت الإنتاج الفني مصدراً من مصادر الارتواء الوجداني . أفصح بعد هذا كله أن يزعم أحد من الناس بهذه الصراحة العارية أن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني؟! . والغريب أن هذا الزاعم لم يكذب يذهب أسطراً بعدما قال جملة تلك حتى نقضها مستشهداً بنص تداولته كتب الأدب وأحاديث السير . وهو أن العرب الوثنيين

فضلاً عن العرب المسلمين تأثروا بالقرآن واستفادوا منه ومنهم من قاده تأثره ذلك إلى الإسلام فيقول (٦٣): (فتلقوه - يعني القرآن - مأخوذ من مبهورين، حتى الذين لم يسلموا منهم. يتجلى ذلك في حديث الوليد بن المغيرة الذي لم يسلم؛ قال: فماذا أقول فيه؟ فوالله ما منكم رجل أعلم مني بالشعر، ولا برجزه ولا بقصيدة، ولا بأشعار الجن. والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا. والله إن لقوله لحلاوة، وإنه ليحطم ما تحته وإنه ليعلو وما يعلو. كما يتجلى في كلام عمر حين أسلم: فلما سمعت القرآن رَقَّ له قلبي فبكيت، ودخلني الإسلام).

بأي القولين نأخذ بأقوله الذي يزعم أن العرب لم يستفيدوا من القرآن إلى اليوم أم بقوله الذي وافق ما كررته كتب الأدب وبيّنت إدراك العرب لإعجاز القرآن حتى المشركين منهم لم يحل شركهم وحريهم للدعوة وانصرافهم عن الإسلام بينهم وبين الاستفادة ذوقياً وفنياً من نص القرآن والتفاعل الوجداني به. ورأيه هذا لا ينقضه هذا البحث فحسب بل ينقضه رأي آخر لأحد كبار الداعين إلى مصطلح الأدب الإسلامي وهو يتفق معه في رؤاه ويوافقه في الأهداف والوسائل والغايات وقد وقف جهده على بيان سلامة الدعوة إلى المصطلح الجديد للأدب. وله في ذلك أكثر من كتاب يقول (٦٤): (إن القرآن جاء لكي يخاطب كينونة الإنسان.. عقله وحسه وروحه وأعصابه ووجدانه وجسده وأحلامه ورؤاه ومن هنا انبعث من بين دفتيه آلاف الخريجين على مرّ العصور كلهم كانوا ذواقين وكلهم كانوا نقاداً).

هؤلاء الآلاف الذين غابوا عند أحد رواد مصطلح الأدب الإسلامي حضروا عند رائد آخر في هذا المضمار وسبب الغياب والحضور عند كل منهما هو تأجيج العواطف التي يناقشون فيها قضية مصطلح الأدب الإسلامي وضبابية الفكرة التي يريدونها، وسيرد فيما ينقل من أقوال بعضهم الخلط بين عواطف الإيمان

عند البشر وأخلاقيات الإنسان التي يفطر عليها . وهذا موضع للاستشهاد من كتاب «مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي» ينقض رأي كتاب «منهج الفن الإسلامي» سنورده ونكتفي به هنا^(٦٥): (لقد انطلق الجرجاني والآمدي والقيرواني ومثات غيرهم من بين صفحات القرآن وراحوا من ثم يتجولون في معطيات الشعر والنثر والفنون بعد أن علمهم كتاب الله الكثير من أسرار البلاغة والبيان وطرق الأداء والتعبير ومقاييس التذوق والنقد وأساليب الإبداع والجمال).

يخلص الأمر إلى أن التضارب الذي يراه المتابع لهذه الآراء لا يصعب تفسيره لأن اتبعات فكرة مصطلح الأدب الإسلامي كان الدافع إليها الخوف من المستقبل والريب في الحاضر والشك في الواقع الإسلامي المعاصر وهذه العوامل الثلاثة أو أحدها إذا تمكن من نفس الإنسان دفعه إلى العمل للخلاص، ولكنه يبقى مدخولاً بالخوف والشك فتضيق أمام عينيه مسالك النظر وتحاصره رغبة السلامة فيقع في دائرة الضيق حتى لا يجد متسعاً في الأرض يؤمن خوفه كما قال الشاعر:

رأيت بلاد الله وهي عريضة على الخائف المذعور كفة حابل
ورؤية المجتهدين في تصنيف أدب الأمة الإسلامية - إلى إسلامي وغير إسلامي - رؤية من يعيشون في كفة حابل الخوف في هذا العصر، وهم على حق في تخوفهم وبحتمهم عن المخرج إلا أنهم ليسوا على حق بارتكاب الخطأ من أجل البحث عن مظنة الصواب وإن كان لسان حالهم ينطق بمعنى الشاعر الإسلامي الأول:

لقد أظهر الجور الولاة وأجمعوا على ظلم أهل الحق بالغدر والكفر
وقد ضيقوا الدنيا علينا برحبها وقد تركونا لا نفر من الذعر

لكن الخوف مبالغ فيه والحركة الإسلامية هي الظاهرة القوية في هذا الوقت وليس هناك سبب في التعجل والابتداع لأمر قد يكون له ما بعده، لا سيما إذا كان مما يمس بنياناً كاملاً مضت الأمة عليه منذ نزل القرآن ولم تفرط فيه ولم تصنفه على الرغم من المواجهة التي حدثت بين المسرفين على أنفسهم من الشعراء المسلمين الأولين وبين الملتزمين من النقاد الصالحين. فكان المخرج من معضلة عدم التزام الشاعر واضحاً عند القدامى من النقاد وهو تعيين الشعر الماجن أو الشاعر الفاسق ووصفه بمجونه وفسقه وتحديد الخروج على أدب الإسلام، ولم يجدوا في رؤاهم الإسلامية ضيقاً يدفع بهم إلى التماس الأعذار والخروج بإجماع الأمة إلى التشتت والاختلاف والتصنيف الضيق الذي يدعو إليه مصطلح الأدب الإسلامي في هذا العصر.

أمر آخر ألمحت له النصوص التي نقلت عنهم وهو أنهم لا يتفكرون يكررون الاقتداء والاستئناس بتعدد مذاهب الغرب والشرق في مناهج الأدب ومصطلحاته فيقولون^(٦٦): «وإذا كان التاريخ الأدبي لم يعرف مصطلح الأدب النصراني مثلاً فإنه قد عرف مصطلحات مرادفة لها مثل الأدب الميتافيزيقي (Metaphysical Literature) والشعر الديني (Religious Verse) والمسرح الديني (Religious Drama)». وغاب عنهم أن الغناء والموسيقى جزء من الطقوس الدينية التي تمارس في الديانات الأخرى، وإذا وجدت فيها فهي لحاجة أهلها إلى ذلك، أما الإسلام فإن إباحت هذه الفنون فيه موضع خلاف بين المسلمين. وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى الجدل القائم حول الاقتداء بالغرب أو عدم الاقتداء به وما أخذه دعاة مصطلح الأدب الإسلامي على أبناء لغتهم وجلدتهم هو أنهم يقلدون الغرب ويسعون وراءه في كل صغيرة وكبيرة ويجعلونه لهم قدوة ومثالاً. فأين وجه الخلاف إذا عادوا هم إلى الغرب يقتدون به ويررون دعوتهم إلى المصطلح الجديد في الأدب الإسلامي بما لدى الغرب من مصطلحات مماثلة ولما

يتبع بالغرب من مناهج ومذاهب ولم يقفوا عند هذا، بل ذهبوا أبعد من ذلك حين وصفوا شعر النصاري الغربيين بأنه إسلامي وأن نقل ما لدى الغرب من شعر إسلامي أو إيماني هو أمر مهم ومطلوب كما يقول أحدهم: «لقد فتح الأستاذ محمد قطب الباب على مصراعيه أمام النقاد والفنانين الإسلاميين وبدأ الطريق فاخترنا نماذج من الأدب الإسلامي للشاعر الهندي طاغور، وللكاتب المسرحي الأيرلندي ج. م. سينج وعلى الأدباء والفنانين الإسلاميين أن يواصلوا المسيرة»^(٦٧).

كما يردد رواد مصطلح الأدب الإسلامي في دفاعهم عن منهجهم الجديد كلمات ينقلونها عن الغربيين والشرقيين على مختلف مللهم ونحلهم ويصفونها بالقيم الإيمانية كقول بعضهم «فالقيم الإيمانية في مسرحية مركب بلا صياد»^(٦٨). وقوله عن المسرحية نفسها: «نجد نموذجًا للأدب والفن اللذين ينبثقان عن تصور إيماني للحياة والعالم والأشياء دون اعتساف... هذا الانبثاق العفوي للتصور الإيماني الذي كثيرًا ما تقفنا إليه في معطيات الإسلاميين الأدبية والفنية»^(٦٩).

ربما يتقبل الناس منهم مثل هذه الإشارات إذ يصفون الإيمان والارتباط به. لأن الإيمان كلمة موجودة في الأديان جميعها لكن الذي يستحيل قبوله والتصديق به هو أن يتحول الإيمان عندهم إلى إسلام ويصبح شعر طاغور إسلاميًا ومسرحية سينج إسلامية وكذلك مسرحية «أليخاندر كاسونا» إذا كان الأمر كذلك أي إذا أصبح هؤلاء الأدباء إسلاميين وأصبح شعرهم إسلاميًا فإن الأمر يحتاج إلى طرح السؤال الآتي. ما المراد بمصطلح الأدب الإسلامي؟ هل هو النخل والانتقاء للأدب الإنسانية وتلمس ما فيها من بقايا إيمانية أو أخلاق إنسانية؟ ثم لماذا يُخرج الأدباء الذين ينتمون إلى الإسلام في الوقت الذي يدخل

فيه أدب أقوام لا يؤمنون به بل يحاربونه ويعتنقون أدياناً تحاربه وتضاده؟ ١٩ .

إن الباحث يقع في معضلة الاختلاف والتوافق عند هؤلاء ، ومعضلة التمايز والاندماج ومعضلة البحث عما يراد بالمصطلح الإسلامي وهل الكاثوليكي الأيرلندي والإسباني والهندوكي وأضرابهم أصبحوا نماذج للأدب الإسلامي في شعرهم ونثرهم؟ ١٩ .

لماذا يرفضون الشعر والأدب الذي أنشأه شعراء وأدباء منا إن لم يكونوا ملتزمين في شعرهم وأدبهم؟ فإنهم لا يزالون في حوزة الإسلام وحظيرة الدين ولا يعلم عن أحد منهم أنه أعلن كفره وخروجه من الملة . ثم كيف نقبل أدب قوم لم يعرفوا الإسلام ولم يؤمنوا به ثم نصفه بأنه يحمل نماذج إسلامية؟ ونطالب الأدباء المسلمين أن يحذو حذوهم .

إن بعض رواد مصطلح الأدب الإسلامي يندفعون بعواطف جياشة ويتلقطون النماذج ويبحثون عن الأمثلة ويقفون أمام مشكلات مزدوجة ألزمتهم بها عملية النخل والانتقاء والغربة للفكر البشري كله ، وغفلوا عن معيار الأخلاق . فإذا وجدوا منه شيئاً مبثوثاً في الفكر الإنساني التقطوه وأشادوا به على أنه إيماني مرة وإسلامي مرة أخرى ولم يذكروا قول النبي ﷺ في هذا السياق : «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» . فما عند طاغور وسينج وكاسونا وغيرهم لا يعد نماذج إسلامية ولا إيمانية ، وإنما يعد من الأخلاق الطيبة التي فطر الإنسان عليها وجاءت الرسائل السماوية تتم مكارمها . أما معيار الإسلام فلا يسمح بهذا الادعاء الواسع الذي يجعل عبّاد البقر وأهل التثليث إسلاميين في الوقت الذي يخرج عن دائرة الإسلام أبناؤه وأهله إذا وجد أن بعض مضامين شعرهم وأدبهم لم تكن ملتزمة بالالتزام الإسلامي الكامل . لقد بلغ الأمر ببعضهم من أجل تسويغ مصطلح الأدب الإسلامي أن يحول معنى نص أدبي عند بعض

الشعراء إلى فهم بعيد عن دلالة المباشرة، فقد أخذ قصيدة صلاح عبد الصبور
«الناس في بلادي» وحللها حتى وصل إلى قوله :

وعند باب القبر قام صاحبي خليل
حفيـــــــــــــــــد عمي مصطفى
وحين مد للسما زنده المفتول
ماجت على عينيه نظرة احتقار
فالمام عام جوع

فقال في معنى هذا النص :

«ولا يكتفي الشاعر بعرض هذه الصورة القذرة، بل ينهي القصيدة بلمحة
سريعة أشد كفرًا وقذارة. . فخليل الذي يرفع زنده متحدثًا السماء ينظر أيضًا
باحترار. .» (٧٠).

وهذا المقطع لا يحتمل إلا المعنى المباشر المعروف فقد وصف وفاة الشيخ
مصطفى وقيام الناس على دفنه وفيهم حفيده خليل الذي مد يديه إلى السماء
على قبر جده داعيًا له كما يفعل المسلمون.

والكاتب يعرف ما يقول الشاعر ويعرف عادات المسلمين في الدفن والصلاة
وكيف يرفعون أيديهم عند قبور موتاهم داعين لهم بالمغفرة والرحمة. والشاعر
وصف ما اعتاد الناس فعله لكن نتيجة الحكم المسبق على الشاعر جعلت
الكاتب يتصور أن ذلك حين يأتي على لسان صلاح عبد الصبور فهو تحدٍّ للسماء
لا استمطار للرحمة على الميت :

وما لا نختلف مع الكاتب حوله هو أن جو القصيدة استهزاء بالدين وهي
تحمل مقطعًا هو كفر بلا جدال لكن الكاتب تجاوزه واختار مقطعًا يصور

الخشوع والدعاء للميت وجعل مد اليدين بالدعاء تحدياً للسماء .

ولو كان هذا المقطع في شعر طاغور أو كاسونا أو سينج فلربما كان إسلامياً يظهر الخوف من الله والرغبة في رضوانه ، والعدل يقضي أن توصف قصيدة «الناس في بلادي» بأنها استهزاء بشعائر الإسلام وأن الشاعر سخر وتهكم من خليل وهو يرفع يديه إلى السماء يدعو الله لجلده ، والحكم على القصيدة لا يختلف عليه اثنان ذلك هو الفهم الصحيح للنص دون تمحك وذلك هو الذي يجب أن يلتزم به الناقد المسلم (٧١) ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ۤأَلَّا تَعْدِلُوۡا أَعِدُّوۡا لَهُۥٓ اَعْدِلُوۡا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ﴾ الآية (٨) سورة المائدة .

لماذا الاعتراض على مصطلح الأدب الإسلامي؟

الإجابة عن هذا السؤال تأتي من كتاب «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي» الذي يوطئ له المؤلف بقوله : «هذا الكتاب دعوة إلى التنظير وإلى حوار يسبق التنظير حول عدد من المفاهيم الأساسية والفرعية في ميدان الأدب ، وذلك لإبراز الرؤية الإسلامية للأدب وتفصيل الحديث في مهمته ، وصياغة الأصول الأولى للمقاييس والقواعد التي يأخذ بها الأدباء والنقاد والدارسون ، فما الأدب الذي نريده لمجتمعاتنا الإسلامية؟ وما مهمته؟ وأين تقع القيم الفنية فيه؟ وما مقدار اهتمامنا به؟ وما المكانة التي سنعطيهما للأدب في ساحاتنا العلمية؟ وكيف ننظر إليه وسط تطلعاتنا إلى التطور والتقدم؟ وكيف نتعامل مع الأجناس الأدبية الجديدة؟ وماذا نأخذ من مذاهب الأدب الغربي وماذا نترك؟» (٧٢).

النص السابق يحمل موضع الخلاف ومنطلق الجدل حول مصطلح الأدب الإسلامي الجديد وقد ملئ بأفكار متشابكة لما يراد بالأدب الإسلامي أو ما سوف يعنيه مصطلح الأدب الإسلامي . فهو تارة دعوة للتنظير ودعوة إلى حوار يسبق التنظير، وهو تارة أخرى تفصيل في مهمة الأدب وصياغة الأصول الأولى له ، ثم

هو وضع للمقاييس والقواعد التي سيأخذ بها الأدباء والنقاد . أما سؤاله عن ماهية الأدب الذي نريده، وما إلى ذلك من مواقف التساؤل المحيرة القول بأننا نضع بدايات أولى وأصولاً جديدة للأدب فإنها تجعل المتابع في حيرة لأنها لا تجيب عن مصير الموروث الهائل من الأدب السني سبق فترة التنظير والحوار اليوم، ذلك الموروث الذي بدأت طلائعه منذ بعث محمد ﷺ إلى يومنا هذا، كل ذلك الإرث الأدبي الباذخ تجاهله السؤال وألغاه ولكنه لم يستطع الاستقلال عنه فحوّله إلى مادة للاجترار والنخل والانتقاء والتصنيف ضمن أطر المصطلح الجديد، فقد وجد دعاة مصطلح الأدب الإسلامي أن الإبداع ضمن المنهج الذي حددوه غير قوي وأن المحاولات المستميتة التي قام بها بعضهم دون مستوى التذوق الفني فعادوا إلى معين الأدب العربي الإسلامي فوجدوه زائفاً يروى بعثها الإسلام ولهج بها الشعراء العرب المسلمون عفو الخاطر في تمثيل إيماني صادق نشروه في شعرهم ونسقوه في مقاطع أدبهم بتأثر ذاتي غير مفروض وليس ملتزمًا التزامًا يحصره في أطر الأطروحات النظرية، فسلم أداؤهم من الجفاف، وتناغم مع عواطف الساحة والرحمة وتجاوب مع مكارم الأخلاق وفضائل الإسلام.

والسؤال الذي يطرحه دعاة مصطلح الأدب الإسلامي يثير مشكلات البداية أو إعلانها ويبحث عن أصول حادثة جديدة للأدب المطلوب، وكأن الساحة الأدبية خلّو من البدايات والأصول الفنية، وكأنها الأمة الإسلامية لم توجد إلا اليوم أو أن الإسلام جاء تواترًا لنبحث عن أدب يناسبه ويوافقه.

وهنا يكون موضع الخلاف أو السؤال المنغلق في ذاته على الرغم من أن هذا الانغلاق لم يغيب عن بال الداعين إلى مصطلح الأدب الإسلامي وقد تصدى لعرضه الدكتور عبد الباسط بدر في كتابه مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي (٧٣)

تحت عنوانات شتى وبته في صفحات الكتاب كله ، مثل قوله في أحد فصول بحثه الذي قدمه لندوة الأدب الإسلامي : «الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه»^(٧٤) وهو طرح مرفوض في معناه وغير مقبول في مبناه ؛ لأن الأدب الإسلامي لا يرفضه مسلم ولا يعترض عليه . والأصلح - وقد لجأ إلى هذا الطرح - أن يقول رأي دعاة مصطلح الأدب الإسلامي ورأي معارضي هذا المصطلح ، وقد زاد الطين بلة بأن جعل نفسه الخصم والحكم في ذلك ؛ إذ يقوم بطرح سؤال افتراضي مجرد ثم يجيب عنه من وجهة نظره هو ويتصور نظري مجرد أيضاً ، وفي سبيل حماسته التي نقدرها له ونحترمها ، ذهب يجمع في بعض الصفحات بين النظريات والنماذج كقوله : «إن الأدب ولد في أحضان العقيدة ونشأ في طبيعته حاجة للارتباط بها . فلما بدأ الأفراد والمجتمعات بالتحلل من العقيدة الدينية اتجهت تصوراتهم إلى عقائد بديلة كما رأينا» . ثم يقول : «وقد شهدت الأمم النصرانية تحللاً قوياً من العقيدة في عصر النهضة الصناعية» .

وفي صفحات أخرى يناقش نظريات الأدب على أنها نماذج كقوله : «إن نظير الأدب الإسلامي إنصاف للعقيدة الإسلامية ، فالعقيدة متهمة عند المفرضين والمشككين بأنها لا تشجع الأدب لأنه يعتمد الخيال ، والخيال في فهم القاصرين نوع من الكذب لا يرضاه الدين»^(٧٦) .

وعلى الرغم من حشد الأدلة المقبولة على سلامة البحث عن مصطلح جديد للأدب ومسوغات هذا البحث والاحتراز الحصيف عند بعض المؤلفين الذين اطلعت على أعمالهم ومن أهمها وأكثرها حاسة كتاب الدكتور عبد الباسط بدر (مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي) إلا أن هذه الآراء تبقى اجتهاداً فردياً ورأياً شخصياً يمثل وجهة نظر يسهل الرد عليها من الغير على شمولية الإسلام وأدبه

وثقافته . ويسهل استغلالها من قبل الذين يتربصون بالمسلمين وبالأدب الإسلامي ، ويسهل وصفها عند آخرين بأنها طائفية أدبية جديدة ويسهل مقابلتها بشييه سابق نال حظاً سيئاً ونقدًا لاذعًا وهو لويس شيخو في كتابه شعراء النصرانية .

ويسهل التوريط الإيجابي لهذا المصطلح حتى يحشر في زاوية ضيقة ثم يحاكم على أنه نموذج للأدب الإسلامي . ويسهل أشياء وأشياء كثيرة لم نخطر على بال دعاة مصطلح الأدب الإسلامي ولا على بال معدّ هذا البحث ولكن الأمر لا يزال في دائرة النقاش وفي مخاض التجربة ولعل وجهة نظر أخرى مثل هذا البحث تظهر ولو جزءًا يسيرًا لما قد يكون عليه الرأي الآخر حتى وإن كانت هذه الوجهة لا تختلف في الغاية التي يسعى إليها دعاة مصطلح الأدب الإسلامي وإنما تختلف في الوسائل التي تحقق تلك الغاية .

وقد نطلب من المتحمسين إلى المصطلح الجديد النظر في النقاط الآتية والمراجعة الواعية على ضوءها :

١ - نؤمن أنه لا مشاحة في الإصلاح لو كان هذا المصلح الحادث مبنياً على دراسة للأدب قائمة على وضوح في الرؤية يمكن أن يصنف بعد استقرائه هذا التصنيف ويطلق عليه هذا الاصطلاح إذ لا مشاحة في ذلك . وليس هناك حاجة تدعو لتحوير المصطلح أو تغييره أو تخصيصه فيما لو كان مصطلحاً مجرداً تعارفه الناس ، فما بالك إذا كان هذا المصطلح يخص عموم الإسلام لصالح أدب يتوقع حدوثه أو ينظر له قبل أن يوجد على أرض الواقع ؟

٢ - إن الإسلام معنى شامل للحياة كلها وإضافة صفة الإسلام إلى جزء من مناهج الحياة أو نشاط فكري ، وتعريفه به بجرر الأجزاء الأخرى منه ، ويسلبها هويتها ويجردها من انتمائها ويدفعها إلى أن تنصرف للبحث عن

صفة أخرى ترضاها أو تتضمنها غير صفة الإسلام . وهذا لن يكون في صالح الأدب ولا في صالح الإسلام .

٣- إن الصفة تابعة للموصوف كما يقول النحويون وعندما يصف بعض النقاد أدباً ما بأنه اشتراكي أو وجودي أو ماركسي . . إلخ فإن ذلك استقراء للأدب ووصف له بعد وجوده ، وهو رأي نقدي تابع للعمل غير سابق عليه وليس تصوراً لما يمكن أن يوجد . أما ما يسمى بمصطلح الأدب الإسلامي أو ما يمكن أن يوصف بهذه الصفة فإنه لم يوجد حتى الآن ، ودعائه بخططون لإحداث شيء وإيجاده يضعون أطراً فارغة لتملاً بعد ذلك بما ينطبق من أوصاف ، وعندما يحدد أدب ويقنن فإن ذلك التحديد يخضعه للتأطير القسري ويحد من قدرات الأديب ويلزمه بتصوير مسبق ويضيق عليه دائرة الإبداع في شكل إلزامي تفرضه إرادة مسبقة للعمل الفني وهنا تحدث إشكالية التقنين وما يتبعها من تقريرية الأداء وصرامة الالتزام .

٤- المفروض أن يكون العكس أي أننا يجب أن نصنف الأدب الماجن والفاسق والمكشوف ونحدده ونحصره ونضيق عليه ونسميه باسمه فيبقى الحجر والحصر للأدب المرفوض دينياً ويبقى الشمول والانطلاق للأدب العربي الإسلامي دون تعليق لافتة الإسلام عليه لتكون القاعدة العريضة للأدب العام الذي لا يحصر ولا يقنن .

٥- إن دعاء مصطلح الأدب الإسلامي قد مضى على نشاطهم عشر سنوات كلها حماسة وعمل دائب للتنظير وتبنت جامعات كبيرة الفكرة وعقدت مؤتمرات لها أيضاً وألفت كتب لا بأس بعددها وقامت دراسات عليها لكن أغلب أعمالها وأهم نشاطاتها انصب على التنظير ولم يخط خطوة ناجحة أو مبشرة بنجاح في الجانب الإبداعي .

٦- كل ما اطلعت عليه من كتب وبحوث ومحاضرات ومقابلات صحفية مما تناولت الأدب الإسلامي تحدثت من منطلق عاطفي يقدر ويحترم وإن لم يقدم حجة مقبولة إسلامياً ولا مبرراً دينياً ، ولا اقتداء بأحد من سلف الأمة ولا جماعة المسلمين بل إن أكثر تلك الدراسات انضباطاً في التقنين هي دراسة الأستاذ محمد قطب «منهج الفن الإسلامي» ، ودراسة الدكتور عماد الدين خليل ، وفي هاتين الدراستين مصداق لحديث رسول الله ﷺ لتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه» ، فقد استدلا على ما يذهبان إليه من تقسيم الأدب إلى ديني وغير ديني بما فعل الغربيون والشرقيون فأورد الأستاذ محمد قطب طاغور مثلاً شرقياً والراكسون في البحر RIDERS to the sea للكاتب الأيرلندي Jim Sunig مثلاً غربياً ثم ذكر الكاتب الأستاذ قطب أنه أورد المسرحية «لأنها تحمل طابعاً نصرانياً واضحاً شديد الوضوح بمقدار وضوح الهندوكية عند طاغور» . ومثل ذلك مسرحية مركب بلا صياد لكاسونا التي استشهد بها الدكتور عماد الدين خليل .

والفارق بين الإسلام والنصرانية لا يخفى عليهما ، لكن بحثهما عما يسوغ رأيها ألقاها إلى المقارنة وأنساها التحذير من الاقتداء بغير المسلمين في أمر الدين لا سيما أننا نعلم أن النصرانية قد فصلت أمر الحياة عن أمر الآخرة في حين أن الديانات الشرقية ومنها الهندوكية تهتم بالروح وتسرف باهتمامها حتى الفناء . وليس ذلك من شأن الإسلام في شيء ، لأن المسلمين يعتقدون شمولية الإسلام للعالم والآخر .

٧- تتصف بعض النظريات التي طرحت للأدب الإسلامي بالبعد عن الحس الأدبي وتوغل بالسذاجة المتناهية وتسرف في حسن الفن ولو اتبعت - لاسمح الله - لباءات المحاولة بالفشل الذريع بل لأصبحت نكتاً

وأقاصيص سمر، وهذا النص مثال أقنطفه من نظرية الأدب الإسلامي للأستاذ الدكتور علي مصطفى يقول (٧٧):

«إنما يصورون سباحة الإسلام - يقصد الشعراء - ويسره فبمشروعية التيمم ورخصته عوضاً عن الماء لكي يغرس في نفس المؤمن غريزة الطاعة والانقياد لله عز وجل خالقه ومعبوده . وفي أركان الصلاة يصور الغاية التشريعية منها فهي تصل العبد بربه خمس مرات في اليوم واللييلة لكي يحدد العهد مع ربه في أوقات متفاوتة وينزع نفسه من أثقال المادة والحياة في اليوم خمس مرات ليظهر النفس من أعماقها، وكذلك فالصلاة تطهر البدن والشوب من أوساخ الحياة خمس مرات ليظل المؤمن نظيفاً ظريفاً طاهراً عفيفاً وهكذا يتخذ الشعر طريقه في فقه التيمم وأركان الصلاة وكذا في بقية العلوم الإسلامية العربية» .

ويقول (٧٨): « وفي القصة يقوم البطل فيصلي بالحاضرين ويقرأ على أسمعهم في الصلاة آيات من القرآن» .

لو لم يكن في مصطلح الأدب الإسلامي إلا فتح الباب لمثل هذا الذوق المنهوك والفهم العقيم لوجب إلغاؤه وصرف النظر عنه حتى لا تأتي تصورات أكثر سذاجة وعمقاً . ثم تعدّ من الأدب الإسلامي . وينظر إليها على أنها نماذج له فيخسر عندئذ مكانته في النفوس ويصبح موضوعاً للتندر والسخرية وتتاح الفرصة لأدب غير ملتزمة فتنهض بوظيفة الأدب وتقوم حجتها على فشل تجربة الأدب الإسلامي .

٨ - إن تصنيف الأدب الإسلامي خطوة تدفعه إلى زاوية ضيقة من زوايا الحياة الواسعة وتفسح المجال لغير الأدب الملتزم أن ينتشر ويهارس الفنون العامة التي يتجافى عنها الأدب الإسلامي ، ويتجاوب مع عواطف

الناس وشعورهم ، والإقرار بوجود أدب إسلامي اعتراف ضمني بحق الأدب غير الإسلامي أن يوجد وأن يعيش ، ولنفرض أنه وجد في الأمة شعراء ممتازون ولا نرضى منهم في الشعر وهم من أبنائنا وأهل ملتنا أفنخرجهم من دائرة الانتساب إلى أدب الإسلام ، وهب أننا أخرجناهم ، هل نستطيع حصارهم حتى يموت أديهم ؟ الواقع أنهم سيجدون وسيلة أخرى للحياة ومجالاً واسعاً للقول وربما يصبحون الأقوى فنيّاً والأقدر على التفاعل الوجداني مع شعور الناس والأكثر انتشاراً على الساحة . وأخيراً نحن نحارب العلمنة ونزعم أننا نخلص في حربها ، أوليس هذا الذي يدعو إليه بعض المجتهدين خطوة صحيحة في سبيلها . عندما يجعلون أدب الأمة مقسماً إلى أدب ديني ملتزم وأدب دنيوي مرفوض مبعد مطارد محكوم عليه بالخروج عن دائرة القبول والإسلام .

إنّ هذا البحث يتوجه إلى المخلصين الذين يريدون خيراً للعربية وأهلها ويدعوهم إلى النظر في أمر اصطلاح الأدب الإسلامي والتأني قبل الإقدام بالقطع ويدعوهم أيضاً إلى النظر في آراء علماء المسلمين في الأدب منذ فجر التاريخ حتى يومنا هذا . وللدراسة الواعية لوجوه الاحتمالات والنتائج الممكنة والمتوقعة ، آخذين في حسابهم حال الأمة الإسلامية وحاضرها الذي يعرفونه . لا سيما وأننا نراها تقبع في آخر قائمة أمم الأرض . إن فتح جبهة مصطلح الأدب الإسلامي في هذا الظرف العصيب مجازفة غير مؤكدة العواقب وإقدام شجاع تنقصه الحكمة . وما هذه الورقة إلا محاولة لوضع علامة استفهام قد يسهل تجاوزها إذا صح العزم واتضحت الرؤية بسلامة السير في منهج يقوى به الأدب العربي الإسلامي وتقوى به الرابطة المكيّة بين الإسلام وموروث الثقافة العربية الخالدة التي توارثتها الأجيال ومضى عليها سلف الأمة وأجمع عليها المسلمون منذ فجر الإسلام حتى اليوم .

الشواهد

- (١) الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ١١.
- (٢) الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه، ص ٢.
- (٣) الأنبياء، الآية ٥.
- (٤) الصافات، الآية ٣٦.
- (٥) الطور، الآية ٣٠.
- (٦) يس، الآية ٦٩.
- (٧) الفرقان، الآية ٥.
- (٨) العملة، ج ١، ص ٢٧.
- (٩) العملة، ج ١، ص ٢٧.
- (١٠) العملة، ج ١، ص ٥٣.
- (١١) ديوان سحيم ص ٥.
- (١٢) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ٨٢.
- (١٣) العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٩١.
- (١٤) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ١٠.
- (١٥) ديوان حميد بن ثور الحلالي، ص ٣٨.
- (١٦) ديوان قيس، ص ٩.
- (١٧) سبقت الإشارة إلى قصة عمر مع الخطيئة وعبد بني الحسحاس.
- (١٨) طبقات فحول الشعراء، ج ٢، ص ٦٣٩.
- (١٩) طبقات فحول الشعراء، ١٧٢.
- (٢٠) ديوان عمر، ص ٨٨.
- (٢١) روت كتب الأدب أن نافعا بن الأزرق ومعه قوم من المسلمين كانوا في المسجد يسألون ابن عباس عن أحاديث النبي فاتصرف عنهم إلى سماع عمر بن أبي ربيعة.
- (٢٢) الأغاني، ج ١، ص ١١٤.
- (٢٣) الأغاني، ج ١، ص ١٨٥.
- (٢٤) روى أبو الفرج الأصفهاني رفضه للشهادة عند الموت واعتراضه على حظ الذكر والأنثى في الميراث، انظر الأغاني، ج ٢، ص ١٦٥.
- (٢٥) كان أبو عمرو الشيباني يخرج إلى البادية ومعه الورق والمداد فيدون ما سمع، ولما جمع أشعار العرب كانت نيفا وثلاثين قبيلة فكان كلما عمل منها شعر قبيلة وأخرجه للناس كتب مصحفاً وجعله في مسجد الكوفة حتى كتب نيفا وثلاثين مصحفاً بخطه. ديوان الشباخ، ص ٢٢.

- (٢٦) الشعر والشعراء، ج١، ص ٨١.
- (٢٧) الشعر والشعراء، ج١، ص ٨٥.
- (٢٨) الشعر والشعراء، ج١، ص ٨٥.
- (٢٩) الشعر والشعراء، ج١، ص ٧٥.
- (٣٠) الشعر والشعراء، ج١، ص ٧٦.
- (٣١) الشعر والشعراء، ج١، ص ٧٩.
- (٣٢) فحوالة الشعراء، ص ٨٢.
- (٣٣) فحوالة الشعراء، ص ٤٢.
- (٣٤) فحوالة الشعراء، ص ٤٢، ٥٣.
- (٣٥) فحوالة الشعراء، ص ٥٢.
- (٣٦) فحوالة الشعراء، ص ٥٣.
- (٣٧) فحوالة الشعراء، ص ٤٧.
- (٣٨) مثل أبي نواس وأبي الغلب وغيرهما من شعراء العربية في عصور الازدهار.
- (٣٩) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١٦.
- (٤٠) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١٩.
- (٤١) الوساطة، ص ٦٣.
- (٤٢) أول البيتين هو قوله:
- يترشفن من فمي رشقات من فيه أحلى من الترحيد
- والثاني:
- وأبهر آيات النهامي أنه أبوكم وإحدى مالكم من مناقب
- الوساطة، ص ٦٣.
- (٤٣) الوساطة، ص ٦٤.
- (٤٤) أسرار البلاغة، ص ٢٠٣.
- (٤٥) أخبار أبي تمام، ص ١٧٢.
- (٤٦) بتيمة الدهر، ج١، ص ٢١٠.
- (٤٧) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٢٩٣.
- (٤٨) أسرار البلاغة، ص ٣.
- (٤٩) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٣٠٨.
- (٥٠) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٣٠٩.
- (٥١) أحصى رواد مصطلح الأدب الإسلامي أسماء عدد من الشعراء والأدباء الذي أخذوا عليهم مأخذ دينية فكانت سبعة وعشرين اسماً وردت في مؤلفاتهم. انظر مقدمة لنظرية الأدب

- الإسلامي ص ٥٧ وأدباء العربية وشعراؤها المعاصرون بلغوا في دولة واحدة ألفين وخمسة
أديب .
- (٥٢) العقد القادم والمستقبلات البديلة، ص ١٩١ .
- (٥٣) العقد العربي القادم والمستقبلات البديلة، ص ٢١٢ .
- (٥٤) سبق أن سئلت عن مصطلح الأدب الإسلامي بمفهومه الحالي فرفضت الفكرة وعللت رفضي
لذلك المصطلح وبينت رأيي في مقابلة منشورة في مجلة الدعوة في عددها ١٢٠٣ عام ١٤١٠ هـ .
١٦/١/١٤١٠ هـ، ١٧ أغسطس ١٩٨٩ م، التي تصدر في الرياض .
- (٥٥) يرى الباحث أن احتمالات نجاح منهج الأدب الإسلامي في الصورة التي تعرضها الآراء الموجودة
حتى الآن معدومة بل يكاد يهزم بفشل التجربة وضررها على الإسلام والأدب .
- (٥٦) سيتردد فيها رأيي إشارات إلى كتاب نصارى معاصرين وإلى غيرهم بأن شعرهم شعر يحمل نهاج
إسلامية أو إيمانية .
- (٥٧) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٨ .
- (٥٨) انظر مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٨ .
- (٥٩) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٥ .
- (٦٠) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٩٠ .
- (٦١) منهج الفن الإسلامي، ص ١٩٢ .
- (٦٢) منهج الفن الإسلامي، ص ٦ .
- (٦٣) منهج الفن الإسلامي، ص ٧ .
- (٦٤) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢٠٥ .
- (٦٥) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢٠٧ .
- (٦٦) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٩٠ .
- (٦٧) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢١٧ .
- (٦٨) مسرحية مركب بلا صياد كتبها الكاتب الكاثوليكي الإسباني المتطرف «أليخاندر د كاسونا»
ونشر إليها مرة أخرى .
- (٦٩) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢١٥ .
- (٧٠) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٧٦ .
- (٧١) سورة المائدة، آية رقم ٨ .
- (٧٢) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ١٠ .
- (٧٣) انظر ص ٨١ .
- (٧٤) بحث قدم إلى ندوة الأدب الإسلامي المنعقدة في جامعة الإمام عام ١٤٠٥ هـ .
- (٧٥) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٤٤ .

- (٧٦) المصدر السابق، ص ٤٨.
 (٧٧) منهج الفن الإسلامي، ص ٢١٢.
 (٧٨) نظرية الأدب الإسلامي، ص ٣٦.

المراجع

- ١ - الأدب بين أنصاه ومعارضيه، الدكتور عبد الباسط بدر، بحث مقدم لندوة الأدب الإسلامي المنعقدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٤ / ١٤٠٥ هـ.
- ٢ - الأغاني، أبي الفرج الأصفهاني، دار الثقافة بيروت، ط ٤، ٩٨-٧٨.
- ٣ - أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، ت محمد رشيد رضا، دار المعرفة ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.
- ٤ - أخبار أبي تمام.
- ٥ - تاريخ النقد الأدبي عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، تأليف الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.
- ٦ - ديوان حميد بن ثور الحلالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، ١٣٧١ هـ / ١٩٥١ م.
- ٧ - ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة.
- ٨ - ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق عبدالعزيز الميمني، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م.
- ٩ - ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ١، ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م.
- ١٠ - ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار صادر، ط ٢، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م.
- ١١ - الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط ٣، ١٩٧٧ م.
- ١٢ - طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجهمي، ت محمود محمد شاكر، بدون تاريخ، مطبعة المدني.
- ١٣ - العقد العربي القادم والمستقبلات البديلة، مركز دراسات الوحدة العربية، مجموعة مقالات ندوة عقدت في ٢٥ / ٤ / ١٩٨٥ م عن المستقبل العربي، نشره مركز دراسات الوحدة العربية.
- ١٤ - العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد أمين وزميله، ط ٣، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م.
- ١٥ - العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبي علي الحسن بن رشيقي القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل الطبعة الرابعة ١٩٧٢ م.
- ١٦ - فحول الشعراء، أبي سعيد الأصبغي، تحقيق عبد المنعم خفاجي وطه الزيني.
- ١٧ - مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، عبد الباسط بدر، دار المنار، ط ١، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

- ١٨ - منهج الفن الإسلامي، محمد قطب، دار الشروق، ص ٦. ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- ١٩ - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، ط ١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة.
- ٢٠ - نظرية الأدب الإسلامي، الدكتور علي مصطفى، بحث مقدم لندوة الأدب الإسلامي المنعقدة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٤ / ١٤٠٥هـ.
- ٢١ - الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي علي عبد العزيز الجرجاني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمود البجاوي، منشورات المكتبة العصرية.
- ٢٢ - يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، عبد الملك الثعالبي، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.



مصطلح الأدب الإسلامي

مصطلح للأدب لا للأدباء

د. محمد بن حسن الزبير

من المسائل التي تثار بين حين وآخر بشأن مصطلح الأدب الإسلامي، أن هذا المصطلح يصنف الناس تصنيفاً جديداً، وأن له إحياءً غير جيد، وأن فيه حكماً على الناس، ومرد ذلك، بلا شك، هو النظر إلى ذلك المصطلح في ضوء فهم معين يحتاج إلى مراجعة.

إن هذه المقولات مردها - في الحقيقة - إلى فهم المصطلح بأنه يعطي حكماً على الأدباء، وبأن مفهومه يتجاوز مجرد الحكم على الأدب إلى الأدباء أنفسهم، وهذا فهم غير صحيح؛ لأن مصطلح «الأدب الإسلامي» لا يتحدث عن الأدباء، ولكنه يعنى فقط بالأدب نفسه، أي بالتعبير الأدبي وما يحمله هذا التعبير من دلالات، بصرف النظر عن قائله؛ أي أن مصطلح الأدب الإسلامي لا يتوجه إلى الإنسان، أما حين نريد أن نتحدث عن الإنسان الأديب فذلك له مجال آخر ومصطلحات أخرى في تاريخ الأدباء وحياتهم ومواقفهم.

ولكن هذا المصطلح مصطلح للأدب لا للإنسان وسلوكه ومواقفه؛ لأن المفهوم الإسلامي في الأدب إنما يستقر في النص الأدبي نفسه، ولا نستطيع أن نتعرف عليه إلا من خلال العمل الأدبي، ولن يمكن بحال من الأحوال أن نحكم على نص أدبي بأنه يعبر عن مضمون إسلامي لمجرد أن صاحبه مسلم، أو ملتزم بالإسلام؛ لأن هذه وإن كانت حقائق موضوعية، إلا أنها أشياء خارجة عن النص الأدبي المقصود بالحكم، ومن هنا يكون حكم المصطلح على الأثر اللغوي، أعني النص الأدبي وليس

على الأديب: لأن النص اللغوي الأدبي له مقومات ثابتة، وفق منطق اللغة، تمكن من النظر فيه بقدر كبير من الموضوعية.

وحين نتحدث عن الالتزام في الأدب الإسلامي، يجب ألا ننصرف إلى النظر إلى الأديب: لأن هذه مسألة معقدة جداً؛ لأننا لو فعلنا ذلك لعلقنا حكماً أدبياً على قضية إنسانية تتعلق بكائن إنساني له سلوك متغير متبدل، وقلبه بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء؛ إنه كائن متغير الأحوال يمسى كافراً ويصبح مؤمناً، ويمسى مؤمناً ويصبح كافراً، وأموره بخواتيمها، وهذه مسألة لا مجال فيها للنقد الإسلامي، وإنما هو معنيٌّ بالآثار والنصوص الأدبية: في التعامل معها والحكم عليها، وهناك مقولة ذهبية ماثورة، تفيد كثيراً في توضيح وتوجيه المفهوم الصحيح لاستخدام مصطلح «الأدب الإسلامي» ونصها^(١): «لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال».

وقد كان الدكتور عبد الرحمن رافت الباشا - رحمه الله - موفقاً كثيراً في منهجه الذي اختطه لطلابه في جمع نصوص أدب الدعوة الإسلامية^(٢) قال^(٣): «على أننا وضعنا نصب العين ونحن نرصد شعر الدعوة الإسلامية في مصادره ومطائنه أن ننظر إلى ما قيل لا إلى من قال: فالشعراء الذين اصطفيوا من شعرهم ما اصطفيوا لم يكونوا جميعاً من الملتزمين بالإسلام سلوكاً وتطبيقاً على الدوام وإنما كانت تسنح لهم من حين إلى آخر لحظات رائعة يَسْمُونَ فيها على نفوسهم ويحلقون خلالها فوق ذواتهم، وذلك حين تشرق في صدورهم روح الإيمان، وتومض في عقولهم معاني الإسلام، ثم يصوغون ذلك شعراً أروع من كل ما قالوه وأخلد من سائر ما أنشدوه».

هذا الشعر الذي انبثق عن هذه اللحظات الفذة هو الذي نجتنيه ونصطفيه، أما غيره من شعر الشاعر فنتركه لغيرنا من الناس».

وهنا قد يطرا سؤال، متى يكون الأدب إسلامياً؟ أو هل لا بد لكي يكون الأدب إسلامياً، أن يكون صادراً عن شخص مسلم، يلتزم بالإسلام عقيدة وسلوكاً؟

الواقع أن هناك من الباحثين في مجال الأدب الإسلامي من يرى أنه لا بد لاعتبار الأدب إسلامياً أن يكون صادراً عن مسلم ملتزم، من مثل الباحث محمد حسن

بريفش الذي يقول^(٤): «الأدب الإسلامي لا يصدر إلا عن أديب مسلم يحمل الإسلام عقيدة ويؤمن بالإسلام منهج حياة ويلتزم به سلوكاً وعملاً».

ويقول في بحث آخر له^(٥): «ومع وضوح معنى الالتزام في الشعر الإسلامي لا بد من توضيح مهم عن الأدب الملتزم بالذات: حيث إن الأدب الإسلامي - الذي نريده - لن يصدر إلا عن ذات مسلمة بتصورها وسلوكها، لهذا تبقى قضية الالتزام مرتبطة بمدى التزام صاحبها بالإسلام عقيدة ومنهجاً، ومدى قدرته على التعبير عما يريد من خلال التصور الإسلامي».

وأختلف مع الباحث في هذا الرأي: لأننا يجب أن نفرق بين الأدب والاديب، الأدب كيان مستقل، والاديب كيان آخر مستقل، الأدب الإسلامي، غير الاديب المسلم، الأدب الإسلامي نص يحمل مفهومه في لغته، والاديب المسلم صفة للإنسان الاديب المسلم، يكفي لأن يكون الأدب إسلامياً أن يكون معبراً عن الخير والحق والجمال، ويوحى به ولو بصورة مطلقة، حينما يكون موحياً بتأثره مباشرة أو غير مباشرة بطبيعة التصور الإسلامي، بصرف النظر عن قائله، يكفي أن تكون لغته معبرة عن الإسلام أو عن مفهوم من مفاهيمه، أو عن نغمة من نغماته.

ومن منطلق التفريق بين الأدب والاديب، ومن منطلق أن معنى الأدب نفهمه من الأدب ويستقر في الأدب نفسه لا في قائله، فإن الأدب الإسلامي يمكن أن يصدر عن أديب غير مسلم.

وقد سبق أن أشرت إلى ذلك المنطلق في بحث سابق^(٦)، وقد اختلف معي في هذا الرأي الأستاذ الفاضل الدكتور عبد القدوس أبو صالح، وعلق على رأيي هذا بقوله^(٧): «يبالغ الباحث مبالغة شديدة يتجاوز بها ما قدره الأستاذ محمد قطب في كتابه «منهج الفن الإسلامي» من أن بعض النصوص الأدبية لغير المسلمين قد تدخل في دائرة المنهج الإسلامي... وتبدو مبالغة الباحث حين يتحدث عن التجربة في الأدب الإسلامي فيقول: «إن إمكانية مثل هذه التجربة عند غير المسلمين أمر ممكن جداً بل لعله الأصل (كذا) لأن الأصل في الإنسان أنه مغطور على فطرة الإسلام، كل مولود يولد على الفطرة... إلخ».

قلت: في هذا الكلام مبالغة وتجاوز، ذلك أن نص الحديث «كل مولود يولد على

الفطرة» له تنمة تدل على أن الإنسان لا يحتفظ بهذه الفطرة: لأن أبويه «يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» وفي هذا إشارة إلى عوامل التربية والبيئة، فالأديب غير المسلم يولد على الفطرة كما قدر الإسلام، ولكن هذه الفطرة ما تثبت أن تشوه بالتصور الذي يدخل عليها من جهة الدين الذي يكون التصور فيه منحرفاً إلا أن يكون دين الإسلام «إن الدين عند الله الإسلام» ثم من جهة البيئة بما فيها من انحراف عقدي أو خلقي أو انحلال اجتماعي إلخ...

«وإذا كان ثمة التقاء بين غير المسلم وبين المنهج الإسلامي أو التصور الإسلامي فإنه يكون في بعض الأمور الكلية كالإيمان بالله، لكن تصور غير المسلم لله يختلف عن التصور الإسلامي، وقد يلتقي غير المسلم مع المسلم في اتجاه إنساني أو تجربة إنسانية أو دعوة خلقية إلخ...»

«ولكن طبيعة التجربة قد تختلف باختلاف التصور أو الدافع أو طريقة التعبير، ومن هنا ينبغي الحذر من التعميم، والحذر من جعل نص لأديب غير إسلامي نصاً داخلًا في الأدب الإسلامي على الرغم من التسليم بأن النص ينفصل بمجرد إبداعه عن شخصية قائله، ذلك أن القضية ليست قضية نص مفرد قائم بذاته، وإلا لجاز لنا حين نرى ما يكتبه تولستوي أو غوركي أو سارتر من نصوص تتفق جزئياً مع ما في الإسلام من نظرة إنسانية كما نجد عند تولستوي أو نظرة عدالة اجتماعية كما نجد في نصوص غوركي أو إشعار للإنسان بأنه ملتزم بمجرد الاعتقاد بعدالة موقف ما كما نجد عن سارتر. أقول لجاز لنا أن نجعل كثيراً من نصوص هؤلاء من حياديين (تولستوي) أو شيوعيين (غوركي وغيره) أو وجوديين (سارتر وغيره) خصوصاً داخلية في الأدب الإسلامي. «والحل الملائم فيما أرى وهو حل يخرجنا من التعميم ويقينا مزالق التناقض والتداخل والفوضى، أن نكتفي بالقول بأن هناك بعض النصوص لكتاب غير مسلمين تتفق مع الأدب الإسلامي لما فيها من اتجاهات ينادي بها الإسلام كالإنسانية والأخلاقية والعدالة الاجتماعية وحب الخير إلخ. ولكن دون أن تدفعنا الحماسة لتوسيع دائرة الأدب الإسلامي إلى أن ندخل أمثال هذه النصوص في الأدب الإسلامي وبالتالي سوف يرد علينا إذا كثرت هذه النصوص عند رجل مثل «طاعور» أو «تولستوي» أن نجيب على سؤال خطير وهو: لماذا لا نجعل بعض الأدباء وهم غير مسلمين أدباء إسلاميين، ما دامت النصوص الكثيرة لديهم ذات مضمون إنساني أو أخلاقي قريب من المنهج الإسلامي».

وقد نشر هذا الرأي في مقابلة معه في مرآة الجامعة، حين قال^(٨) : «وأما النصوص الأدبية التي توافق التصور الإسلامي، التي كتبها أناس لا يؤمنون أصلاً، أو لا يؤمنون بالتصور الإسلامي الصحيح وفق الكتاب والسنة، فإن قصارى ما ينبغي أن نقوله في هذه النصوص أنها توافق الأدب الإسلامي دون أن ننظر إليها على أنها داخلية في الأدب الإسلامي ودون أن نجعل أصحابها أدباء إسلاميين، وذلك أن القضية ليست قضية نص مفرد قائم بذاته، وليست قضية نصوص تتفق مع الإسلام بصورة عرضية، وليس يقبل في هذا المجال القول بأن النص الأدبي ينفصل عن قائله بمجرد الانتهاء من إبداعه، كما لا يحتج بما ذهب إليه بعض الدارسين بحسن نية إلى الاستشهاد بشرط الحديث النبوي الذي يقول: «كل مولود يولد على الفطرة..» مما يجعل إمكان التجربة الإسلامية عند غير المسلمين أمراً ممكناً، بل لعله الأصل كما يقولون.

«فقد فات هؤلاء الدارسين أن يقفوا عند الشطر الثاني من الحديث النبوي: «فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه».. ففي هذه التتمة للحديث إشارة واضحة إلى أثر عوامل التربية والبيئة.. فالأديب غير المسلم يولد على الفطرة حقاً، ولكن هذه الفطرة ما تلبث غالباً أن تشوه بالتصور الذي يدخل عليها من جهة الدين الذي يحمله أبواه عليه، والذي يكون فيه التصور منحرفاً إلا أن يكون دين الإسلام «إن الدين عند الله الإسلام» وقد يكون بعد ذلك من جهة البيئة بما فيها من انحراف عقدي أو فكري أو خلقي.. إلخ.

«وإذا كان ثمة التقاء بين غير المسلم وبين المنهج الإسلامي أو التصور الإسلامي فإنه يكون غالباً في بعض الأمور الكلية كالإيمان بالله.. لكن تصور غير المسلم لله تعالى يختلف عن التصور الإسلامي.. إلخ.

«وقد يلتقي الأديب غير المسلم مع الأديب المسلم في اتجاه إنساني أو تجربة إنسانية أو دعوة خلقية.. ولكن طبيعة التجربة قد تختلف باختلاف التصور أو الدافع، وهي تكون عند الاتفاق التام من قبيل التوافق العرضي الذي لا يجوز أن تبني عليه قاعدة مطردة ولا حكم شامل. ومن هنا قلنا ينبغي البعد عن التعميم

وتوخي الدقة والحذر في هذا الموضوع .. وإلا لجاز لنا حين نرى إلى بعض ما كتبه تولستوي أو طاغور أو غوركي أو سارتر من نصوص قد تتفق جزئياً وبصورة عرضية مع ما في الإسلام من نظرة إنسانية، كما نجد لدى تولستوي وطاغور، أو تطلع إلى العدالة وإنكار الظلم كما نجد في بعض قصص مكسيم وغوركي».

ولعله من المناسب أن نقف مع الموضوع ومع الدكتور عبد القدوس بعض الوقفات فيما قاله لمزيد من التوضيح خدمة للموضوع وتبياناً له.

أود أن أذكر بأنني أفرق بين الأدب والأديب، وأنني أتحدث هنا عن الأدب، وعن الأدب فقط، وما دمت أرى فرقاً بين الأدب والأديب، فإنني أعتقد بأن الأدب الإسلامي يمكن أن يصدر عن أديب غير مسلم بصفة رسمية، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن الأدب صناعة فنية في مجال القول؛ وهي صناعة مطاوعة في يد الإنسان القادر على فن القول، وهو بهذه القدرة يستطيع أن يقول في أي موضوع يريدُه فإن شاء صاغ قولاً يحمل معنى الخير والحق، وإن شاء صاغ قولاً يحمل معنى الشر والباطل، وإن شاء صور الحق باطلاً وإن شاء صور الباطل حقاً، بصرف النظر عن حقيقة الموضوع في ذاته من حيث كونه حقاً أو كونه باطلاً، وبصرف النظر عن حقيقة القائل من حيث مطابقة اعتقاده في نفسه لما يقول أو عدم مطابقته، فالحكم للأديب، أي للقول ومعناه فيه واثره يتجلى في بيانه، ويمكن توضيح ذلك خلال مثالين فقط:

الأول: ما ذكره صاحب زهر الآداب عن رواية عبد الله بن عباس رضوان الله عليهما أنه قال^(٩): «وعد إلى رسول الله ﷺ الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم، فقال الزبرقان: يا رسول الله أنا سيد تميم والمطاع فيهم، والمجاب منهم، أخذ لهم بحقهم، وأمنهم من الظلم، وهذا يعلم ذلك - يعني غمراً.

فقال عمرو: أجل يا رسول الله، إنه مانع لحوزته، مطاع في عشيرته، شديد العارضة فيهم.

فقال الزبرقان: أما إنه والله قد علم أكثر مما قال، ولكنه حسدني شرني، فقال عمرو: أما لئن قال ما قال، فوالله ما علمته إلا ضيق العطن، زمر المروءة، أحق الأب لثيم الخال، حديث الغنى.

فراى الكراهة في وجه رسول الله ﷺ لما اختلف قوله، فقال: يا رسول الله، رضيت فقلت أحسن ما علمت، وغضبت فقلت أقبح ما علمت، وما كذبت في الأولى، ولقد صدقت في الثانية فقال رسول الله ﷺ: «إن من البيان لسحرا، وإن من الشعر لحكمة»، ويروى لحكماً، والأول أصح.

والثاني: ما جاء في الحديث الصحيح^(١٠) «حدثنا عبد العزيز بن عبد الله قال حدثني إبراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب قال أخبرني عروة بن الزبير أن زينب بنت أم سلمة أخبرته أن أمها أم سلمة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ أخبرتها عن رسول الله ﷺ أنه سمع خصومة بباب حجرته فخرج إليهم فقال: إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فقلل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صدق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو فليتركها».

ومن هنا فإن الأديب غير المسلم يستطيع - بحكم قدرته البلاغية وملكته البيانية - أن ينشئ أدباً متمشياً مع طبيعة الإسلام، فهو متمكن من تصريف القول بحيث يكون مؤدياً للمعنى الإسلامي، فإذا وجدنا نصاً فيه هذه السمة فلعلنا لا نعدّه أدباً إسلامياً، وهل معرفتنا بأن قائله غير مسلم كافية لأن نعدّه غير إسلامي، اليس هذا النص نفسه لو عثرنا عليه بين نصوص مجهولة القائل، ألسنا سنعدّه إسلامياً لما فيه من المعنى المؤدي لذلك؟

والسبب الثاني المؤدي لإمكانية صدور الأدب الإسلامي عن أديب غير مسلم، غير القدرة على صناعة القول والتمكن من البلاغة البيانية أن أدب غير المسلم يمكن أن يحمل روح الأدب الإسلامي، ووجود هذه الروح الإسلامية في النص تجعله إسلامياً، ولكن لنا أن نتساءل هل هناك ما يجعل روحاً إسلامية منطوية في نص غير مسلم؟ وكيف يتأتى ذلك؟ الحقيقة أن ذلك ممكن، وله أسباب وتوضيحها فيما يأتي:

السبب الأول: أن هذا الأدب مصدره الإنسان، وصدور هذا الأدب عن الإنسان يمنحه الشرعية الكاملة لدخوله في دائرة الأدب الإسلامي؛ لأن الإنسان مفلور على الإسلام (فطرة الله التي فطر الناس عليها)^(١١) «هذه الفطرة في الإنسان ينبوع

هائل، ولا نستطيع أن نصفها بأكثر مما يصفها منهاج الله وصفاً حقاً لا ظنون معه. ويظل ما يقوله فرويد وغيره رجماً بالظن، وإغراقاً في الوهم. ففطرة الإنسان ونفسه تحمل من معاني الجمال الشيء الكثير. إذا حافظت على سلامتها، ولم تنحرف في فتنة وفجسور. وهذه الفطرة مستودع عظيم كذلك، أودع الله فيها في ذرية بني آدم كلهم الإيمان وأسس التوحيد، لتكون من ذلك إشراقة كل جمال في حياة الإنسان وفي عطائه.

«وفي هذه الفطرة مستودع كذلك لتاريخ الإنسان وتراث الأجيال، يتجمع كله بطريقة ربانية وعلى سفن ربانية، لا نعلم منها حتى الآن إلا القليل. ولكننا نعلم أن الإسلام ربط الأجيال كلها بأصرة الرحم، وبحبل الإيمان، فالتناس كلهم من آدم، وآدم من تراب، أما الإيمان فقد جعله الله في فطرة خلقه...»^(١٢).

وهنا نأتي إلى المسألة التي أثارها الدكتور عبد القدوس بشأن الفطرة، وهو أنه فائتي الوقوف عند الشطر الثاني من الحديث: «فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، والحقيقة أنه لم يفتني هذا الشطر، ولكن بقية الحديث لا تنفي وجود الفطرة ولا تلغيها، إنها فقط تبين أثر البيئة والتربية في تحويل مسار الإنسان، والتأثير على توجهه نحو سلوك طريق يخالف طريق الفطرة، وليس صحيحاً ما يقوله الدكتور من أن تنمة الحديث: «تدل على أن الإنسان لا يحتفظ بهذه الفطرة، الفطرة لا تزول ولا تتبدل حتى من اليهودي أو النصراني أو غيرهما؛ لأن الفطرة خلق وجبة ﴿لا تبدل لخلق الله﴾»^(١٣) نعم! إنها قد تنحرف ولكنها لا تزول أبداً، الانحراف يغطيها ولكنه لا يلغيها، والكفر نفسه سمي كفراً؛ لأنه يغطي الإيمان الفطري ويستره ولكنه لا يزيله. روى الإمام مسلم في صحيحه^(١٤): عن أبي هريرة أنه كان يقول: قال رسول الله ﷺ: ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة^(١٥) جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟ ثم يقول أبو هريرة: «أقرؤوا إن شئتم: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبدل لخلق الله، ذلك الدين القيم»»^(١٦)، وينبغي أن نلاحظ هنا ربط أبي هريرة رضي الله عنه الحديث بالاستدلال بالآية الكريمة عن الفطرة وأصل الخلقة التي لا تتبدل «لا تبدل لخلق الله، فالأبوان حتى وهما يهودان أو ينصران أو يمجسان لا يبدلان لأصل الفطرة.

ثم كيف، حين نجد نصاً إسلامياً في دلالة وإيحائه، لشخص غير مسلم، كيف نفسر ذلك، وبم نفسره؟ إن التفسير الممكن هو استجابة صاحب هذا النص في اللحظات التي عبر فيها بهذا النص ذي الإيحاءات الإسلامية، أو المتوائمة والمتفقة مع الروح الإسلامية العامة، استجابته لقيم الفطرة الخيرة التي ينطوي عليها هذا الإنسان في تلك اللحظات التي أشرقت روحه بإحساسات الفطرة والانفعال بقيمها الخيرة.

والسبب الثاني: المؤدي لإمكانية أن يحمل النص الذي ينشئه أديب غير مسلم روحاً إسلامية هو طبيعة التصور الإسلامي نفسه الذي ينبع منه الأدب الإسلامي، وهي أنه تصور كوني إنساني مفتوح للبشرية، كما يوضح ذلك الأستاذ محمد قطب بقوله^(١٧) «...ولكنه بهذا المعنى - ليس وقفاً - على المسلمين وحدهم من الفنانين» صحيح أن المسلم الحق - بطبيعة إسلامه - يجد الطريق أمامه ميسراً - حين يوهب الموهبة الفنية - لأنه يعيش المفاهيم الإسلامية بالفعل، وينفعل بالأشياء والأشخاص والأحداث من خلال هذه المفاهيم، دون جهد مبذول منه ولا افتعال، بل دون قصد واع منه إلى هذا الانفعال.

وصحيح - من ناحية أخرى - أن المسلم وحده هو الذي تتسع نفسه للتصور الإسلامي الكامل؛ لأن هذا التصور هو المقتضى الطبيعي المباشر لحقيقة إسلامه، ولأن الإنسان لا يصل إلى هذا التصور الكامل الشامل حتى يكون قد أسلم نفسه لله على طريقة الإسلام وبمفهوم الإسلام. ومع ذلك فإن التصور «الفني» الإسلامي للكون والحياة والإنسان هو تصور كوني إنساني، مفتوح للبشرية كلها؛ لأنه يخاطب «الإنسان» من حيث هو إنسان، ويلتقي معه كذلك من حيث هو إنسان، ومن ثم يستطيع أي «إنسان» أن يتجاوب مع هذا التصور، ويلتقي الحياة من خلاله - بمقدار ما تطبق نفسه هذا التلقي وذلك التجاوب - فيلتقي مع الفن الإسلامي بذلك المقدار، ومن أجل ذلك لم نقصر النماذج التي أخذناها من «بواكير» الأدب الإسلامي على المسلمين من الفنانين، بل أخذنا إلى جانبها نماذج من فنانين غير مسلمين؛ لأنها تلتقي - التقاء جزئياً على الأقل - مع التصور الإسلامي، وتصلح بذلك أن تسير مع المنهج الإسلامي للفن في هذه الحدود. وأما ما يشير إليه الدكتور عبد القدوس من أن النظر إلى النص منفصلاً عن شخصية قائله ستجيز لنا أن نجعل كثيراً من

نصوص ثولستوي أو غوركي أو سارتر مما يتفق جزئياً مع الإسلام داخله في الأدب الإسلامي.

فاود أن أوضح أنني لم ادرس نصوص هؤلاء، ولا أعلم إن كانت تتفق جزئياً مع ما في الإسلام أم لا تتفق، ولكنني أقول بصفة عامة إن أي نص بصرف النظر عن قائله نجده يحمل روحاً إسلامية، أو يتلاءم مع طبيعة التصور الإسلامي العام، إذا وجدنا هذا العنصر في النص فإنه بلا شك يجوز لنا أن نعهده إسلامياً، ولا بأس أن نكثر مثل هذه النصوص وأن نفتح لها صدورنا مهما كثرت وإن كانت منسوبة لمثل هؤلاء الذين يذكرهم الدكتور، وليس ثمة تعميم ولا تناقض ولا تداخل ولا فوضى، بل هناك منطلق واضح ونصوص موضوعية يُحْتَكَمُ إليها وفق نظرة محددة.

ولن يرد على هذا المنطلق ما يشير إليه الأستاذ الفاضل من أن إدخالنا أمثال هذه النصوص في الأدب الإسلامي تثير السؤال الخطير: «لماذا لا نجعل بعض هؤلاء الأدباء وهم غير مسلمين أدباء إسلاميين، ما دامت النصوص الكثيرة لديهم ذات مضمون إنساني أو أخلاقي قريب من المنهج الإسلامي؟».

ومثل هذا السؤال لا يرد، وإن ورد - جدلاً - فهو في غير محله؛ لأننا نحكم على نصوص ولا نحكم على قائلها، وليس لنا ولا لغيرنا أن نجعل غير المسلم مسلماً لمجرد أن له نصوصاً تحمل روح الإسلام وتلتقي معه، مهما كثرت هذه النصوص. فالإبداع الأدبي شيء، والإيمان بعقيدة ما والاعتراف بها والاستسلام لأحكامها شيء آخر، وليس لأحد أن يطالبنا حين نحكم لنصوص بأنها تستسلم للمعنى الإسلامي، أن نحكم لقائلها بالإسلام تبعاً؛ لأن صاحبها ليس أديباً مسلماً، إنه أديب، نعم، ولكنه ليس مسلماً، ويبقى على الرغم من نصوصه المسلمة إنساناً غير مسلم؛ لأن النصوص تعبر عن معرفة ومعنى، ولا تعبر بالضرورة عن إيمان صاحبها بتلك المعرفة ولا بذلك المعنى، إنها نصوص تعبر عن حق معروف لدى الأديب ولكنها لا تكفي للتعبير عن اعتقاده بذلك الحق المعروف، وقضية أن الإنسان يعرف الحق ثم لا يؤمن به قضية أخبرنا القرآن بوجودها كما في حالة اليهود في معرفتهم للحق كما يعرفون أبناءهم ولكنهم مع ذلك يخالفون الحق في الواقع ولا يستجيبون، قال الله تعالى^(١٨): ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا

منهم ليكنتمون الحق وهم يعلمون» ويقول تعالى^(١١): ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسَرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ويقول تعالى^(١٢): ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يَنْكُرُونَهَا وَكَثَرَهُمُ الْكَافِرُونَ﴾.

ثم أين نحن من موقف الرسول ﷺ، الذي فرق بين الأدب والاديب، وحكم على أدب بالاستسلام، دون أن يعني ذلك حكماً على الاديب القائل؟ فلقد استمع الرسول ﷺ إلى شعر أمية بن أبي الصلت واستزاد منشده منه، وأعجب به، وعبر عن تقبله والإقبال عليه، بل وحكم عليه بأنه مستسلم: «استسلم في شعره». في الحديث^(١٣) «عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال: استنشدني رسول الله ﷺ فقال: هل تروي من شعر أمية بن أبي الصلت شيئاً، فاستنشدني فأنشدته مائة قافية فجعلت كلما مررت على بيت منها قال هية ثم قال: استسلم في شعره».

وقد تضمن قول الرسول ﷺ «استسلم في شعره» الحكم بمفهوم المنطوق على أن الشاعر لم يستسلم في واقعه وحياته، إنه لم يؤمن برغم إسلامية شعره، وإذا فالشعر إسلامي أما القائل فغير مسلم.

ولا ريب فالرسول ﷺ ليس بصدد النظر إلى شخص أمية، ولكنه بصدد الاستماع إلى أدب مستسلم مقبول، والمسألتان مختلفتان.

وعلى هذا فهناك فرق بين الأدب الإسلامي والاديب المسلم نفسه، الأدب الإسلامي قد يصدر عن اديب مسلم وعن اديب غير مسلم، فيكون صدره في مثل هذه الحالة صدوراً عن أصل الفطرة المسلمة فيه، المستقرة في أعماق هذا الاديب، ويكون مرد هذا الأدب الإسلامي لهذه الفكرة، التي تمنحه الشرعية والاهلية لأن يكون أدباً إسلامياً.

أما حين نتحدث عن الاديب المسلم والادباء المسلمين، فهنا الأمر يختلف جداً ويختلف كثيراً، إنه لا يصح لنا أن نحكم لاديب بالإسلام، ونصفه بأنه «الاديب» المسلم إلا إذا كان حقاً مسلماً يقر بالإسلام ويعترف به؛ لأننا هنا نتحدث عن الإنسان وليس عن الأدب أو اللغة أو النص، وحكمنا على الإنسان يختلف عن حكمنا على القول، فالقول يمكن أن يكون مسلماً وإن كان قائله غير مسلم.

ومن هنا فلن يؤدي حكمنا على أدب بالإسلامية إلى أن يجعل الاديب غير المسلم اديباً إسلامياً، ولن يؤدي إلى أن يطالبنا أحد بأن نجعله اديباً مسلماً ولا داعي إلى أن

نخشى من هذا، «فالآداب الإسلامي» حكم على العمل الأدبي، و«الأديب المسلم» حكم على الإنسان المسلم، وعن التزامه أو عدم التزامه، وهنا ندخل في دائرة أخرى هي دائرة الحديث عن تاريخ الأدباء المسلمين ووقائعهم ومواقفهم واتجاهاتهم في الحياة.

ولعله من المناسب أن يختم هذا البحث بذكر بعض النماذج التطبيقية لنصوص أدبية قالها أشخاص غير مسلمين، ونجدها تحمل روح الإسلام وتعبّر عن طبيعة تصوّره فيما تناولت من معانٍ أو جزئيات.

ونشير هنا إلى النماذج التي استشهد بها الرسول ﷺ من شعر أمية بن أبي الصلت، وقال عنه في زمانه^(٢٢)، «أمن لسانه وكفر قلبه».

كما نشير إلى قصيدة بانث سعاد لكعب بن زهير التي استمع إليها الرسول ﷺ وأجازه عليها، بالنظر إلى أن كعباً أعدها قبل أن يمثل بين يدي الرسول ﷺ ويعلن إسلامه^(٢٣)، ويمكن أن نلحق بذلك بعض الشعر الذي أعجب به الرسول ﷺ من شعر الخنساء في جاهليتها وكان يقول: «إيه يا خنساس» أو «هية يا خنساس». ويومئ بيده^(٢٤).

ونستطيع أن نجد أمثلة كثيرة لنصوص يمكن أن نصلها بالإسلامية، مع أن قائلها ليسوا ممن يعتنق الإسلام عقيدة وشرعة.

وسأعرض فيما يلي بعض النماذج لبعض العرب ولغيرهم من الشعراء، وهذه النصوص التي عرضها لم يتم اختيارها، أو لأنها أفضل ما يُمثّل به في هذه الصدد، بل قد يكون هناك كثير من النصوص مما هو أفضل، وأكثر تمثيلاً لهذا النوع، ولكنه اختيار عشوائي مبني على قربها من يدي أثناء إعداد هذا البحث ليس إلا.

من ذلك قصيدة «مikhail نعيم»^(٢٥)، فيها مناجاة لنفسه وروحه في سبحات وجدانية تأملية شفافة، يقول^(٢٦):

إن رايبتَ البحرَ يطغى الموجُ فيه ويثورُ
أو سمعتَ البحرَ يبكي عند أقدام الصخورِ
ترقبى الموجُ إلى أن يحبسَ الموجُ هديره
وتفاجى البحرَ حتى يسمعَ البحرُ زفيره
راجعاً منكِ إليه

هل من الأمواج جئت ؟

إن سمعت الرعد يدوي بين طيات الغمام

أو رأيت البرق يفري سيفه جيش الظلام

ترصدي البرق إلى أن تخطفي منه لظاه

ويكف الرعد لكن تاركاً فيك ضده

هل من البرق انفصلت ؟

أم مع الرعد انحدرت ؟

إن رأيت الريح تذري الثلج عن رؤوس الجبال

أو سمعت الريح تعوي في الدجى بين التلال

تسكن الريح وتبقى باشتياق صاغية

وأناديك ولكن أنت عني قاصية

في محيط لا أراه

هل من الريح ولدت ؟

إن رأيت الفجر يمشي خلصة بين النجوم

ويوشى جبة الليل الموقى بالرسوم

يسمع الفجر ابتهالاً صاعداً منك إليه

وتخزي كنبى هبط الوحى عليه

بخشوع جاثية

هل من الفجر انبثقت ؟

إن رأيت الشمس في حُسن المياه الزاخرة

ترمق الأرض وما فيها بعين ساحرة

تهجع الشمس، وقلبي يشتهي لو تهجعين

وتنام الأرض لكن أنت تقضى ترقبين

مضجع الشمس البعيد

هل من الشمس هبطت ؟

إن سمعتِ البلبلُ الصَّدَاخَ بينَ الياسمينِ

يسكبُ الألحانَ ناراَ في قلوبِ العاشقينِ

تكتفلي حزناً وشوقاً والهوى عنك بعيدُ

فاخبريني، هل غنا البلبلِ في الليلِ يُعيدُ

ذكر ماضيكِ إليك ؟

هل من الألحانِ أنتِ ؟

أنتِ ريحٌ ونسيم، أنتِ موج، أنتِ بحر

أنتِ برقٌ، أنتِ رعد، أنتِ ليل، أنتِ فجر

أنتِ فيضٌ من إله ! (٢٧)

إنه بحث روحاني عن مصدر هذه النفس، من خلال تساؤل يجتاز في طريقة الإحساس عناصر الكون الكبرى، ولكن هذه النفس اعظم من أن يكون مصدرها عنصراً من هذه العناصر؛ إنها كل تلك وأكثر من تلك العناصر، إنها ذاتها كون فسيح رحب لا يمكن إدراك أبعاده الغيبية، ولكن المؤكد أنها فيض من إله الكون وخالقه، إنها رحلة مناجاة تنبع من الإيمان وتنتهي بالإيمان.

وفي آثار الشعراء غير العرب من الشرق والغرب من أدباء العالم، نماذج حافلة بالرؤى الإيمانية معبرة عن إحساس عميق بأن الله هو خالق الكون ومرده إليه (٢٨).

ومن قصائد الشاعر البلجيكي «أرمان برينية» التي تعبر عن الإيمان وعن الإحساس بالضعف لدى الإنسان، وحاجته دائماً إلى ربه (٢٩):

قال الله: ثُبْ إلى رُشدِكَ

فإنَّ أصغرَ نبتةٍ عُشب

تعلمُ - أحياناً - أمورا جُمَّة

★ ★ ★

وإني لالوذُ برعايتك

وأنثوبُ إلى تحولاتك

محتمياً بكمالِ سامٍ

لبوردة سوداء وزرقاء

★ ★ ★

ويا رباهُ، هُبْ لي في ساعة الموتِ

أن أفوهَ في الخفاءِ

أن أفوه أنا الفاني

هاتفاً..

لن هذا النتوء الذي لا يفنى

بوداع أسمى ..

ويقول الشاعر الفرنسي «الفونس دولا مارتين» في قصيدة «النبوءة المطر» (٢٠):

يا الله .. يا مَنْ يَعْبُدُكَ النَّاسُ

أَنْتَ يَا مَنْ يُذَكِّرُ اسْمَهُ وَالنَّاسُ سَجُودَ

أَنْتَ يَا مَنْ اسْمُكَ الْعَظِيمُ الْحَلُوقُ تَنْحَنِي لَهُ جِبْهَتَا أَبِي وَأُمِّي

ليست الشمسُ الساطعة البهية سوى نفحة من قدرتك

تهتز متداعية بين يديك كقنديل ذهني لامع

أَنْتَ الَّذِي تُعْطِي الْحَيَاةَ لِلْعَصَافِيرِ الصَّغِيرَةِ فِي الْحَقُولِ

وَأَنْتَ الَّذِي تَهْبُ الْأَطْفَالُ نَفُوساً نَقِيَّةً لَتَعْرِفَكَ

أَنْتَ الَّذِي تَسْمَحُ لِلْأَرْضِ بِإِنْمَاءِ زَهْوٍ يَزْهَوُ بِهَا الْبِسْتَانُ

وَبِدُونِ عِنَايَتِكَ يَبْقَى الرُّوحُ جَافاً دُونَ ثَمَارِ

هبات وجودك تملأ الكون الفسيح قاطبة..

يا الله... سُبْحَكَ الأطفال بحرارة ...

إلهي .. امنحُ الينبوع ماءً، وهبُ الجوائم ريشاً

هبُ الحملان الصغيرة صُوفاً، والسهول خيراً وندى

هبُ المريض صحةً وشفاءً، والشحاذُ الخيرَ الذي يبكيه

هبُ اليتيم بيتاً ياوي إليه، والسجين حريّةً وأماناً.

صنّع الحقُّ في قلبي، والصدقُ في قلمي، لأسيرَ بطاعتك طولَ الزمان.

وللشاعر الإيطالي «سير جيوكوراتسيني» قصيدة يناجي فيها ربه، ليخفف ما به (٣١):

زُبَادُ حَفَفَ لَوَعَةَ الْقَلْقُ

طار المنامُ من العيون ولم

اهداً.. وطعمُ النوم لم أذقْ

والنجمُ خلت النجم في نظري

كالجرحِ نَزَّ بمهجة الغسقِ

والنورُ مثل دمٍ يسيلُ

ويعودُ يظهر ساعة الشفقِ

والصبحُ أين الصبح يُفرحني

أو ضلَّ حتى الصبح في الأفقِ !؟

والليلُ وهو البحر منسدل

وأنا به دان إلى الغرقِ

فكأنَّ عيني لا جفونَ لها

مبتورة الأمداب والحدق..

★ ★ ★

والشاعر البلغاري «غيورغي بوريسوف» يتأمل عظمة الخالق وروعة المخلوقات (٣٢).

العنكبوتُ بارجلها الماهرة، ترسم وتحيك خيوطاً
فضية مستديرة حول زنابق الحرير
واليعسوب المرتعش يدير حدقات عينيه في مستنقع عظيم
حيث يمورُ عالمٌ واسعٌ كبيرٌ
أما الوردُ البهية المفتحة، فتظهر وكأنها تلتصق ببرعم
بنفسجي اللون بطريقة بريئة
وعصفور يُغرد بلحنٍ شجيٍّ فوق الأغصان التي غمرتها الشمسُ
كلُّ يُسبِّحُ بأشعتها البهية باري الكائنات .. مُعطي الحياة
الذي يهيم على القلب والنفس
والشاعر الإيطالي «جوزيبي أو نفاريتي» يُبدي ضعفه، ويُعلنُ توبته (٣٣):
أيتها الأوراق اليابسة،
يا نفساً هائمةً هنا وهناك...
لا، أنا أكره الرِّيحَ ودويها
الشبيهُ بصوت حيوانٍ أسطوريٍّ
يا إلهي، أولئك الذين يتضرَّعون إليك،
ألم يعودوا يعرفونك إلاً بالاسم ؟ !
لقد طَرَدتني من الحياة
فهل تُطردني من الموت ؟
ربما كان الإنسان غير جدير بالأمل
هل جفَّ نبعُ النَّدَمِ كذلك ؟

والخطيئة ما جدواها،

إن لم تعد تُفْضِي إلى الطهارة ١٩

والجسد يكاد يتذكر

أنه كان ذات مرة، قويا

أما النفس فحُمقاء مكدودة.

يا ربّ! انظر إلى ضعفنا!

و «لويس عوض» في مقالة له عن «الأدب الإنجليزي...» يشير إلى أن الروح الإسلامية هي إحدى مقومات العالمية عند الشاعر «ميلتون» ويقول عنه^(٣٤): «تقرأ الفردوس المفقود وتشعر أن ميلتون مسلم، قوي الإيمان في كثير من نواحيه، تراه متطهرا لا يؤمن بالقسيس ووساطته بين الخالق والمخلوق، تراه شديد الإحساس بقيمة الحياة الدنيا...».

وقد أنجز الباحث «محسن محمد الدمرداش»^(٣٥) من مصر بحثاً للحصول على درجة الدكتوراه، بعنوان «عالم الإسلام في أعمال الأديب الألماني «جورج فريدريش داومر»، وقد بحث إلى الموجز الآتي لرسالته^(٣٦):

«يوضح الفصل الأول «علاقة داومر بالشرق» عن طريق إلقاء نظرة عامة على حياته وأعماله. فقد اهتم بالتراث الثقافي للشرق، وبخاصة جانبه الإسلامي الذي عرضه شعراً في ديوانين هما «حافظ» و «محمد» ويعد داومر واحداً من الشعراء الذين تأثروا بالشرق الإسلامي تأثراً شديداً، وصوروه في إنتاجهم الشعري اعتماداً على دراسات شاملة وأمينّة، شأنه في ذلك شأن جوته وروكرت وهمر بورجشتال.

أما في الفصل الثاني فقد بحثنا تأثير القرآن الكريم في^(٣٧) ديوان داومر الذي يحمل عنوان «محمد» وقد قمنا بإدري ذي بدء بتحديد ترجمات القرآن التي اعتمد عليها الشاعر. وحيث إنه قد جمع كمّاً كبيراً من الآيات وعرضها في قصائده فقد اعتمدنا في تناولها على تقسيم موضوعي انتهى بنا إلى مجموعة تتناول وجود الله وذاته العلية، ومجموعة تصور الآخرة، وأخرى تصف علاقة الإنسان بربه ثم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

يعرض الفصل الثالث المركز المتميز الذي تحتله الأحاديث الشريفة في أعمال داوهر والتي استقاها من مصادر أمكن تحديدها علمياً. ومن الواضح أن داوهر قد قدم في العديد من قصائده ما يشبه ترجمة للأحاديث، وقام في قصائد أخرى بإعادة صياغتها شعراً. ونستنتج تأسيساً على المناهج المقارنة أن هذه القصائد تعد استلهاماً شعرياً لعالم الإسلام وتعد في الوقت نفسه عرضاً لمبادئ الإسلام كما أوضحها وعاشها الرسول الكريم. فنرى أن مجموعة القصائد المعتمدة على الحديث تقدم صورة شاملة للرسول ﷺ وتعاليمه وسيرته وشخصيته.

استهدف الفصل الرابع بحث القصائد التي عالج فيها داوهر موضوعات من الحضارة الإسلامية. لذلك فقد نتبعنا تاريخ الدولة الإسلامية وربطنا به قصائد داوهر التي صورت الخلافة الإسلامية، فأظهر الخلفاء الراشدين، وبخاصة عمر بن الخطاب، ثم العديد من خلفاء الدولة الأموية والدولة العباسية والدولة العثمانية، مثل عمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وعثمان الأول وغيرهم.

وتناولنا كذلك شخصيات مميزة في الحضارة الإسلامية مثل المفتي والقاضي والإمام.

أما الفصل الخامس فيتضمن عرضاً لنتائج البحث التي تبين أن داوهر ألف مجموعة من القصائد اعتمد فيها اعتماداً وثيقاً على القرآن والحديث ومصادر الحضارة الإسلامية الأساسية، ويتميز شعر داوهر بأنه يتوخى الأمانة والموضوعية والتقدير في تصويره للإسلام وحضارته.

كما جاء في مقالة كتبها أستاذه المشرف بعنوان «فريد ريش داوهر» شاعر الماني أحب الإسلام، قال فيه: «عندما نشر جوته في عام ١٨١٩هـ (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي) استهل به عصرًا جديدًا من الاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية يقوم على الإعجاب والحب والتقدير. وكان المستشرقون المعتدلون من أمثال رايسكة وهامر بورجشتال قد رسموا على خريطة الدراسات الشرقية اتجاهات الموضوعية العلمية والبعد عن المهارات والجدل العقيم والتشويه المتعصب... ودخل الشعراء والأدباء الساحة ونمت أنواع أدبية تقوم على معالجة الموضوعات الشرقية برز فيها

فريدريش روكرت وفريدريش داومر. ويحتل داومر (١٨٠٠هـ إلى ١٨٧٥هـ) مكاناً متميزاً بين هؤلاء الشعراء والأدباء جميعاً: لأن الصورة التي رسمها للشرق والإسلام جاءت رائعة صافية لا تشوبها شائبة. وجاءت متصلة اتصالاً وثيقاً بنظريته عن الفكر الديني الحديث المناسب لزماننا هذا، فقد كتب مستقلاً عن الإسلام دراسات عن المفهوم الديني بصفة عامة في إطار فلسفي وأخلاقي ولاهوتي، ثم جاءت صورة الإسلام التي رسمها فإذا هي مطابقة لمفهومه عن الفكر الديني الحديث، يقوم على احترام الحرية والإرادة والفطرة والتسامح والسعي إلى الحقيقة والعلم والربط بين الإرادة الفردية والإرادة الجماعية وبين الفرد والمجتمع.

والطريف أن داومر دخل إلى عالم الإسلام من خلال بوابة الدراسات المسيحية اللاهوتية. فقد درس العلوم الدينية المقارنة وعرف عن طريقها الإسلام، وأحبه وعكف على الكتابة عنه نثراً وشعراً. وقد تضافرت القوائد الكثيرة التي كتبها على مدى سنوات طوال في الربع الثاني من القرن التاسع عشر فكوّنت ديواناً أسماه (محمد) نتبين فيه مجموعات متميزة. فهناك مجموعة من القصائد تُعدّ صياغة شعرية لآيات مختارة من القرآن الكريم استقاهها من الترجمات التي أتاحت له. وهناك مجموعة ثانية يعتمد فيها اعتماداً أساسياً على الحديث الشريف وبخاصة بضع مئات منه اختارها وترجمها هامر بورجشتال ونشرها في مجلة (كنوز الشرق). والمجموعة الثالثة تعرض موضوعات مستقاة من كتب التراث وكتب التاريخ خاصة. وقد عرف داومر كيف يضع بصماته على هذه الأنواع الشعرية المعتمدة على مواد إسلامية. فكتب أمثلة الحيوان لا على طريقة لافونتين؛ ولكن مقتصرأ على الحيوانات التي جاءت في القرآن والحديث، ومقتصرأ على حكمة الإسلام. كذلك كتب القصيدة القصصية وقصرها أيضاً على موضوعات إسلامية. وكتب القصيدة الصوفية الإسلامية، ويعكف تلميذي محسن الدمرداش على إتمام رسالة دكتوراه يلقي فيها الضوء على هذا الشاعر.

الهوامش

- (١) الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تأليف السيوطي تحقيق د. محمد علي لطفي الصباح، ص ٢١٠ الحديث رقم (١٦١).
- (٢) الموسوعة التي تبنيتها كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وصدر منها خمسة أجزاء (شعراً) وجزءان في النثر.
- (٣) د. عبد الرحمن راجح الباشا المقدمة لكتاب شعر الدعوة الإسلامية في العصر الأموي ص ١٠.
- (٤) محمد حسن بريغش، على هامش الحوار حول الأدب الإسلامي، مجلة الأمة، العدد الثلاثون، السنة الثالثة جمادى الآخرة ١٤٠٢ / آذار ١٩٨٢، قطر ص ٨٦.
- (٥) محمد حسن بريغش، في الأدب الإسلامي المعاصر - دراسة وتطبيق ص ١٤٨.
- (٦) في مفهوم الأدب الإسلامي، مجلة جامعة الإمام العدد الثاني ص ١٩٩ - ٢٠٢.
- (٧) ضبط اليد على مسودة البحث.
- (٨) العدد (١١٠) الاثنين ٦ شعبان ١٤٠٩ هـ ص ١٤.
- (٩) زهر الآداب للحصري القحرواني ٢٨/١، ٣٩.
- (١٠) صحيح البخاري ١٧١/٣ - ١٧٢.
- (١١) سورة الروم ٢٠.
- (١٢) عدنان علي رضا النحوي ص ٢٦٢.
- (١٣) سورة الروم ٢٠.
- (١٤) صحيح مسلم ٢٠٤٧/٤.
- (١٥) جاء في تعليق فزاد عبد الباقي ومعناه كما تلد البهيمة بهيمة جمعاء، أي مستعمرة الأعضاء سليمة من نكس، لا توجد فيها جدعاء، وهي مقشوعة الآن أو غيرها من الأعضاء، ومعناه أن البهيمة تلد بهيمة كاملة الأعضاء لا نقص فيها.
- (١٦) سورة الروم ٢٠.
- (١٧) منهج الفن الإسلامي ص ١٨٢ - ١٨٣.
- (١٨) سورة البقرة ١٤٦.
- (١٩) سورة الأنعام ٢٠٠.
- (٢٠) سورة النحل ٨٢.
- (٢١) أحاديث الشعر ص ٣٥. تأليف الإمام عبد الغني بن عبد الواحد الجماعلي. تحقيق محمد جميل سلطان، دمشق، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م.
- (٢٢) الشعر والشعراء لابن قتيبة ١/٤٥٩.
- (٢٣) انظر شرح ديوان كعب بن زهير ص ٦.
- (٢٤) خزائن الأدب ١/٤٢٤.
- (٢٥) شاعر وكاتب عربي من أدباء المهجر.
- (٢٦) من روائع الشعر العربي مقترحات خليفة محمد التليسي ٢/٩٢ - ٩٤.
- (٢٧) من روائع الشعر العربي مقترحات خليفة محمد التليسي ٢/٩٢ - ٩٤، وانظر له أيضاً في المرجع نفسه قصيدة الطمانينة، ٢/٩٠ - ٩١.
- (٢٨) أطلعت على مقالة بعنوان قصائد مضبوطة من الأدب العالمي، جمع وتقديم / ميراث ناجسي السالم، ويتضمن مجموعة من القصائد اختارها الباحث، وكان مما قالته في تقديمها للمجموعة - ويكاد القارئ يلاحظ دون عناء أن جميع الكتاب / النماذج الذين تقدمهم في تلك النزهة القصية في واحة الأدب العالمي أولئك جميعاً اتفقوا دون تفاهم وتصميم على أن الله جل وعلا مبدع هذا التكون الشاسع الجميل و (خالقه) وهو ملازمهم وملجؤهم، وهم

عناصر دقيقة من مؤلفات الكون البديع ولا بد لهم من عودة إليه مهما طال لهائهم وراء اللقمة الطيبة، والموسيقى الصاخبة، والحرز الداكن والفرح الجميل... وتتضخم أسامة الحقيقة التي طالما تصامى عنها في زحمة الحياة الصاخبة ألا وهي أن الله وحده هو اللها والنقذ والملاق لهذا الكون الفسيح ومخلوقاته بشتى صنوفها وطبيعتها. وقد رأيت أنها نماذج مناسبة لعرضها في سياق هذا البحث.

(٢٩) في رياض الشعر العالمي.

(٣٠) الأسبوع الأدبي، العدد (٢١٦).

(٣١) في رياض الشعر العالمي.

(٣٢) الأسبوع الأدبي، العدد ٢٢٤.

(٣٣) الأدب الأجنبية العدد (١٥) السنة الثانية عشرة، دمشق، ١٩٨٥ ص ١٠٩.

(٣٤) لويس عوض، الأدب الإنجليزى أدب عائلي، الهلال، ج ٢، ص ١٩ ص ٣٠٨ سنة ١٩٤١ م.

(٣٥) مدرس مساعد بقسم اللغة الألمانية بكلية الآلسن - جامعة عين شمس.

(٣٦) في خطاب بعثه من القاهرة في غرة ذي القعدة عام ١٤١١ هـ، وذكر فيه أنه أتم رسالة الدكتوراه في ألمانيا وسوف يناقشها بكلية الآلسن في جامعة عين شمس في النصف الثاني من ذي القعدة إن شاء الله «وذكر أنها «تتناول»

العالم الإسلامى في أعمال الأديب الألماني جورج فريد ريش دالمير» وقد أرفق بغطابه مقالاً نشره الأستاذ

المشرف على الرسالة الدكتور مصطفى ماهر، بجريدة الأهرام عن الشاعر الألماني الذي أحب الإسلام، وكذلك

أرفق تلخيصاً موجزاً للرسالة قدمه للجامعة المصرية

(٣٧) في الأصل (على).